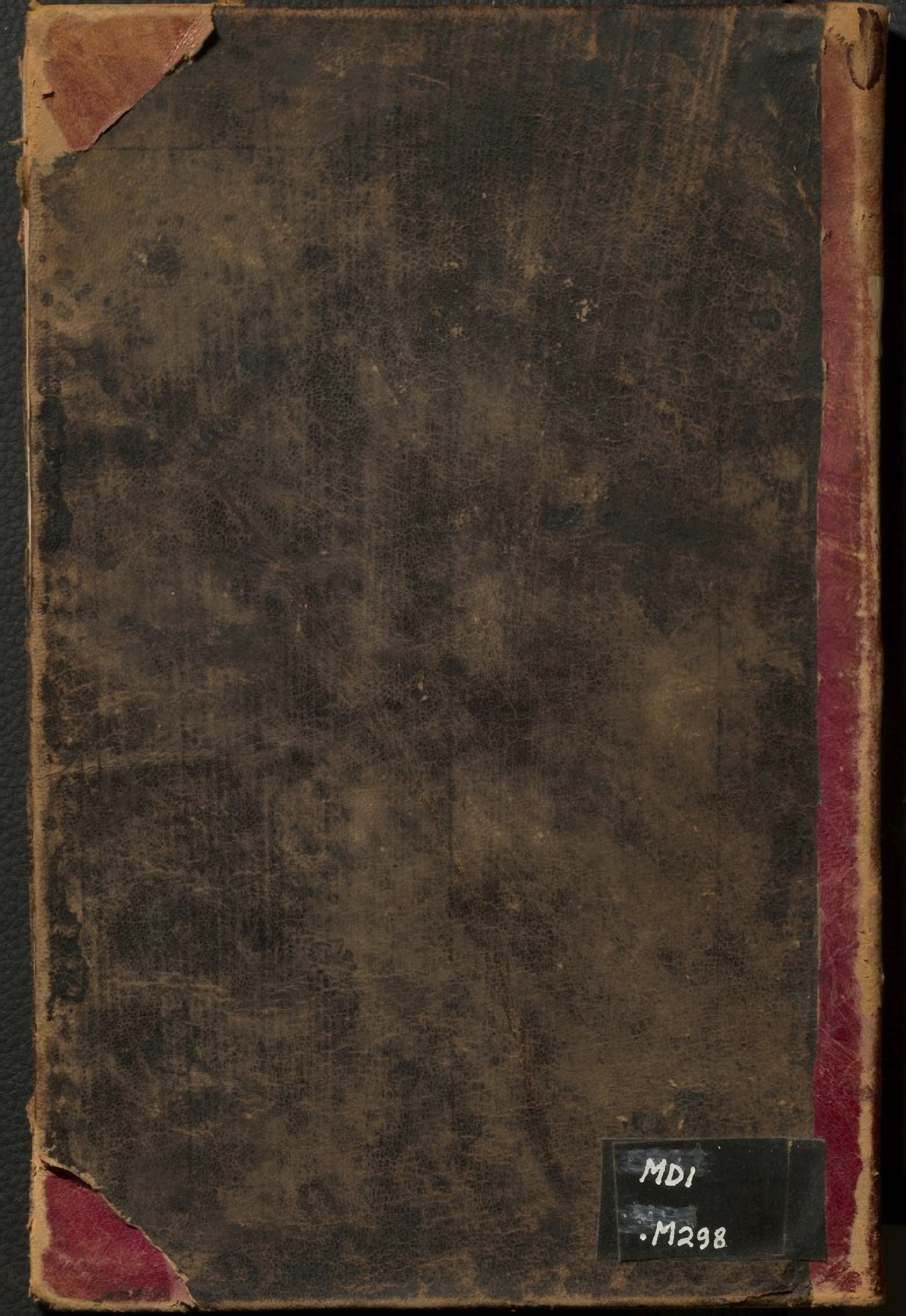
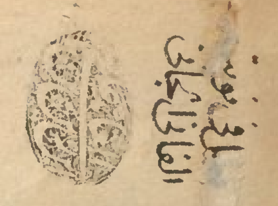




Maraghi

Unawin al-usul

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

العدد في الحواشي اشاره الى عدد الصفحه التي ذكر العنوان الذي بحذاه فيها

٣٦٠ انه يتبع به بعد عتقه والوجوه الاخر فيها النقد للقاعدة عنوان في شرطية الاختيار في العبادات والمعاملات والاحكام
وكفاية الرضا المتأخر في العقود ووجه الاشكال في الفرق بينه وبين المعروف في الضمان وانطباق منهما على القاعدة والاشارة
الى كون النسبة الفعل الى شخص تمام وتعلق ونقض اعم من الاختيار والاكراه لغة والجواب عن الاشكال في عدم الفرق بين
المكره والهازل كما زعم الشهيد الثاني ره عنوان في كون الكفار والمخالفين مكلفين بالفروع وعدم شرطية
الاسلام والايمان في التكليف وفعل ما يحتمل من الاشكال وشرطيتهما في صحة العبادات دون المعاملات عنوان في ضبط
الموارد التي يشترط فيها العدالة والاشارة الى دليله والوجه في عدم شرطيته عدالة الوكيل بخلاف النائب في عبادة عنوان
في بيان موضع البلوغ والعقل والرشد والحرية والعدالة والاسلام والايمان والاختيار والاكراه وبيان مقتضى
الاصل اذا شك في تحققها او تحقق ما قابلها من الصفات وفيه مطالب نفيسة عنوان في تحقيق المراد من اطلاق الصحة في
فعل المسلم وقوله وذكر ادلتها وحل الشبه الموارده عليها فائدة هي كالخاتمة في قاعدة كون الرضاع كالنسب في نفي ما يتعلق
غرائب والاشكال ونجمع هذه العناوين الجزئية مقاصد كلية اشرنا اليها في الكتاب كما لا يخفى على من جمعها
وطالعها والحمد لله كما هو اهله وصلى الله على محمد وآله الطاهرين المعصومين

واعلم ايها الناظر في هذه النسخة الشريفة انه لما اشتريتها
من العالم الفاضل الملا محمد ابن المرحوم الملا صالح
التبريزي وجدتها خالية عن ذكر الفهرست
والعناوين وكانت النسخة الموجودة لدي
مشتملة عليها فالحقتها بهذه النسخة
ليسهل الامر للناظر فيها فالناظر
فيها بعين الانصاف والادراك
المجادلة والاعتساف
وكن من
الشاكرين لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم اني احمدك على ما الهمتني سبل السعادة واصلي واسلم على نبيك محمد خير من نهض بالرسالة واستقام في العبادة
وعلى آله المخصوصين بالولاية خير ائمة وسادة واشهد ان لا اله الا انت شهادة تؤدي حق الشهادة وبعد فهذه
عناوين الاصول المتلقاة التي امرنا ان نفرع عليها وقوانين الفصول التي ينبغي ان يستند المجتهد اليها امتثالا لامر الملك المنان
وقضاء لحق الاخوان من اهل الايمان مراعيا في ذلك كلمة الاصحاب الذين هم اهل الديار المتصلون باهل بيت الحكمة والاسرار
راجيا من الله ان يجعلها كلمة باقية وتعيها اذن واعية عناوين اشتركت في ابواب الفقه عنوان اذا ثبت حكم لاحد المكلفين
بخطاب لفظي او بغيره مفيد للعموم او لا فهل القاعدة تقضي باشتراك سائر المكلفين معه في ذلك الحكم او لا وهذه من المسائل التي
تغلب الحاجة اليها في الفروع اذ معظم الادلة لم يرد بعنوان قضية كلية حتى تشمل الاحوال والازمان والاشخاص بل وردت في وقائع
خاصة وغير الحاجة للمكلفين على المسؤول عنها فلا عموم فيها ولا ينفع في ذلك القول بعموم الخطابات الشفاهية كما ذهب اليه جملة من
المحدثين لانا نراص من يدعي اذ في الخطابات ما ورد مختصا بالنبي وما ورد مختصا باهل البيت في ما ورد مختصا بالمؤمنين
او بالمسلمين او بالرجال دون الاناث وما ورد مختصا بشخص واحد في ظاهر اللفظ كلفظ افعل وافعلي مما يختص بواحد كما لا يخفى
على المتتبع في الروايات بل الخطابات العامة التي يدعى شمولها للكل اقل قليل في الباب بالنسبة الى غيرها مع ان الحق عدم عموم
الخطابات الشفاهية على ما قرر في الاصول بل القائل بالعموم خارج عن محل النزاع كما يظهر للمتامل والحق ان الاصل هو الاشتراك
ولنا على ذلك وجوه احدها انه قرر في محله عدم خلو الواقعة المحتاج اليها عن الحكم بمقتضى الاخبار ومظاهر الاجماع واعتضاد العقل
السليم فاذا ثبت لاحد في واقعة حكم فينبغي ثبوته لغيره ايضا في تلك الواقعة لعدم امكان الخلو واستلزام الحكم الجديد الجعل و
التشريع المشكوك فيه والاصل يقضي بعدمه وهذا في صورة كون الحكم المجعول اباحة لا كلام فيه لو فرض توقف جعل الحكم على غيرها
على امر جديد منفي بالاصل وليس لاحد ان يقول عموم الاباحة ايضا مستلزم لجعل متعدد لانا نقول لم يلزم ذلك لو لم تكن الاباحة
مجعولة بجعل عام والفرض ثبوتها فيها فان الدخول فيها الاحتياج الى حادث جديد بخلاف الخروج عنها وكذا لو كان غير الاباحة وانتفى
احتمال الاباحة في غير مورد الدليل فان امتناع جعل الحكمين المتضادين يجعل احدهما تعين جعل الحكم بمقتضى الاشتراك واما
سوى الاباحة في غيره فنقول ان جعل الاباحة لغيره امر مشكوك والاصل عدمه وعموم دليل الاباحة غير نافع بعد خروج الواقعة عنها
احتمال

وبالجملة ولا ندري ان ذلك على الاطلاق اولا اللهم الا ان يق بالاقتصار على القدر المتيقن من مورد الدليل والتمسك في محل
الشك باصالة البراءة ويمكن دفعه باثبات الاشتراك هنا بعدم القول بالفصل وفيه كلام من احدهما منع حجية بضميمة الاصل و
ثانيهما امكان قلبه باثبات عدم الاشتراك هنا بالاصل والحاق غيره به بعدم القول بالفصل فيندفع بضعف الاول وعدم
مقاومة الاصل الحكمي للاصل الموضوعي فقيل على القول بجواز خلو الواقعة عن الحكم لا يتم هذا الوجه لاصالة عدم الحكم في غيره قلنا
اولا لا نسلم القول بخلو الواقعة عن الحكم في مثل الفرض اذ القائلون به يريدون خلو الواقعة عنه بالمرة واما ثبوته فيها للبعض وخلوها
عنه للاخرين فهذا لم نجد من صرح بذلك فهو منفي بالاجماع المركب وثانيا نقول كما يحتمل تعلق الحكم على الواحد مختصا
فكذلك يحتمل تعلقه عليها في ضمن الكل بجعل واحد فنفي احدهما بالاصل غير ممكن وثالثا نقول محل البحث الاشتراك في الاحكام
في قبال التغاير لا في مقابل عدم الحكم كما في افعال البهائم وغير المكلفين فالخلو عن الحكم خارج عن محل النزاع حقيقة فلا وجه الثاني
الاستصحاب وتقريره ان الحكم اذا ثبت لجماعة او لواحد في زمان فنشك في زوال ذلك الحكم بزوال هؤلاء باحتمال كونهم قيدا فيه وعدمه باحتمال
كونهم موردا اذ الفرض عدم دليل على الاختصاص ومقتضى الاستصحاب بقاء الحكم المجعول ويلزم من ذلك تعلقه بمن يجيء بعدهم ايضا
اذ لا معنى لبقاء الشريعة والاحكام الا جريانها في المتجددين من اهل التكليف وعلى هذا مدار استصحاب الاديان ودعوى ان
بقائها على حسب ما تثبت فيه من الموضوع ساقطة كما مر في تقريره وقيل هذا اخص من المدعى لعدم استلزامه ثبوت الحكم للمعاصرين
لمن ثبت الحكم في حقه وكذا الجميع من المجتمعين في الوجود لكفاية تكليف واحد من اللاحقين في بقاء الحكم فلا يفيد عموم الاشتراك قلنا تم الكلام
في غير ذلك اولا بعدم القول بالفرق وثانيا بعدم تعيين ذلك من الشرع كما هو المفروض فيجب العموم وثالثا بعد امكان الترجيح بلا
مرجح وظهور عدم الفارق الثالث ظهور اتفاق الاصحاب على ذلك كما يشهد به استدلالهم بالخطابات الخاصة في اثبات عموم الحكم
خلفا بعد سلف وليس ذلك لتوهم عموم الخطاب الشفاهي قطعا لتصريحهم كما ذكر في الكتب الاصولية بعدم العموم وتمسكهم بما لم يجي فيه
احتمال العموم وبهذا يندفع ما قيل انه لو لم يكن لعموم الخطاب مفهوم لنبهوا على دليل الاشتراك اذ هو لعله لمعارضة ولا يتم وانه
ثانيا باتكالهم على الضرورة او القاعدة وهذا مؤيد اخر للاشتراك فان سكوتهم عن اقامة الحجة عليه كاشف عن كونه ضروري الدين قيل
لو كان اصحابنا مجمعين على ذلك لما اختلفوا في وجوب صلوة الجمعة ونحوه من الفروع قلنا ذلك ليس لمنع الاشتراك بل لاحتمالهم كونه
مشروطا بوجود الامام او نائبه الخاص وورود الاطلاق مورد الغالب من كون المخاطبين واجدين للشرط غالبا او سلم عملهم بما
بالظاهر اذ الاشتراك فرع اتحاد نوع الواقعة وصنفها بالنظر الى التكليف وشرائطه الرابع الاجماعات المحكية في موارد متعددة
على اصالة الاشتراك عدا التواتر الخامس تنقيح المناط القطعي نظرا الى ان الاحكام التابعة للمفاسد والمصالح النفس الامرية
لا تختلف بحسب افراد المكلفين للزوم دفع المضرة وجلب المنفعة اللازم على الكل قيل المفروض تبعيتها للوجوه والاعتبار ولعل للخصوصية
مدخلية قلنا قد قرر ان الوجوه والاعتبار يراد بها ما عدا خصوصيات المكلفين من حيث هم كذلك لانها اشخاص مختلفة
لا بد من مدارها الامور النفس الامرية بل مدارها على المفاهيم العامة كالمريض والصحيح والمسافر والحاضر ونحو ذلك من الصفات اللاحقة
للمكلفين او اللاحقة للافعال واما مع اتحاد ذلك كله فخصوص زيد وعمرو لا دخل لها في ذلك قيل هذا ينتقض بخصائص النبي
قلنا لا نسلم كون الخصائص لشخصه بل انما هو لعنوان كلي غايته انحصار ذلك في الفرد الواحد او وجد نظائر في ذلك العنوان
لاشترك معه في ذلك قيل فلعل في كل مقام اعتبر هناك خصوصية قلنا الاصل عدم اعتبارها في الحكم الا ان يقوم دليل عليه
اذ الاحتمال لا ينفع ودليلنا على ذلك طريقة العقلاء فانا نرى انهم اذا وجدوا رجلا فعل فعلا فتضرر به او فعل فعلا انتفع به
انتفاعا لازما فانهم يجتنبون عن الاول ويرتكبون الثاني ولو مع الشك ولا يلتفتون الى ان ذلك لعله لخصوصية في ذلك
الرجل لا نعرفها فتبصر السادس الاستقراء فانا وجدنا اغلب التكاليف والاحكام مشتركة بين المكلفين كافة ولهذه

الفرق الا في مقامات نادرة فاذا شك في الاشتراك والعدم فينبغي الالحاق بالغالب **السابع** اطباق اهل الاذهان
كافة على الاخذ بما يصل اليهم ممن سبقهم من الموجودين او السامعين من دون سؤال عن ان ذلك هل كان لخصوصية
هناك اولا ولا ريب ان ذلك لما انغرس في اذهانهم من كون التكليف ثابتا عاما لكل مكلف ولا مدخلية للخصوصيات و
هذا كاشف عن كون الواقع كذلك وان لم نعرف ماخذه **الثامن** ما دل على لزوم التاسي بالنبي صلى الله عليه وآله والائمة من آية او رواية
دل على حجية فعلهم اذ ليس ذلك الا للمشاركة التي معهم في ذلك فيه هذا اخص من المطلوب قلنا انه بوجهين احدهما عدم
القول بالفرق وثانيهما ان اشتراكنا معهم مع وجود مادة الاختصاص فيهم ووجود بعض الخواص بهم بحيث يحتمل كون المشكوك
فيه من ذلك يدل على اشتراك بعضنا مع بعض بالاولوية **التاسع** الخبر المعروف حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم
القيمة وحرام محمد صلى الله عليه وآله حرام الى يوم القيمة قيل لعل معناه بقاء الحكمين بالنسبة الى من ثبت في حقه قلنا بعد موته لا
معنى لبقاء الحل والحرمة بالنسبة اليه قيل لعل المراد لو فرض بقائه الى يوم القيمة قلنا هذا فرض نادر لا يراد من العبارة ولتبادر
خلافه اذ الظاهر بقاء احكام الشرع وتكليف كل من يتجدد من الناس بذلك قيل لا يشمل غير الحكمين قلنا الظاهر الحلال المطلق
المأذون فيه فيشمل غير الحرمة سيما مع مقابلته بها مع انه يمكن الاتمام بعدم القول بالفصل **العاشر** قوله ع حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة قيل لعل المراد جماعة خاصة قلنا لا ريب ان المتبادر من العبارة كون الحكم على البعض الحكم على الكل وهو
الحجة **الحادي عشر** رواية ابن ابي عمير في باب الجهاد حكم الله في الاولين والآخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة
او حادث يكون الاولون والآخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسأل الآخرون عن اداء
الفرائض كما يسأل عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون به ووجه الدلالة لو اريد من الخبر جنس الاول والآخر واضح نعم في افراد
الاول يحتمل احتمال عدم الشمول لكن العرف يدفعه اذا اريد الاستغراق فيكون دالا على اشتراك كل فرد من الاول مع كل
فرد من الآخر وهذا يستلزم اشتراك الاولين بعضهم مع بعض ايضا لان الفرد من الاولين يشارك كل من الآخرين وكل
من الاولين يشاركهم في ذلك فيشترك الكل وقيل لا يشمل ما لو ثبت الحكم لواحد من الاولين خاصة فلا يدل على اشتراك
الآخرين معه لاحتمال ارادته في ضمن العموم لا وحده قلت ظاهر الاستغراق عدم ارتباط الواحد بالكل **الثاني عشر**
قوله تع لينذركم به ومن بلغ وهذا يدل على ان الغائب كالحاضر في الحكم وان لم يشاركه في الخطاب **والثالث عشر**
قوله ع فليبلغ الشاهد الغائب ولو وجد مثل ما امر والظاهر شمول الغائب للمعدومين في ذلك الوقت ايضا ولو بقرينة المقام
الرابع عشر الصحيح اوصي الشاهد من امتي والغائب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة ان يصلوا الرحم
وجه الدلالة ان هذا كاشف عن عموم التكاليف فلا وجه للقول بان هذا خرج بالنص ونحو ذلك ما دل على العموم في الوقايع
الخاصة **الخامس عشر** مفهوم ما دل على الاختصاص في بعض المقامات كقوله تع ومن الليل فتهجد به نافلة لك والنصوص في
ان الرجل يفعل كذا والمرأة تفعل كذا فانها دالة على ان غير ما نص فيه على الاختصاص شامل للكل وهذه القاعدة لا يخفى
كثرة فروعها بل قل ما يخلو مسئلة في الفقه من الحاجة اليها فلا يحتاج الى ذكر الثمرات في المقامات وههنا تنبيهات احدها
ان ميزان الاشتراك كما علم من الادلة اتحاد العنوان المأخوذ في الحكم ونص عليه رواية ابن ابي عمير المتقدمة فكل من ثبت له
حكم بعنوان خاص يثبت لغيره كذلك ولا يتسرى من وصف الى وصف ومن مفهوم الى آخر وهو المراد باعتبارهم اتحاد الصنف في
ذلك في الاصول وقول الفقهاء ان الاحكام نعم لو شك في مدخلية شيء وعدمه فالمرجع القاعدة ولنذكر لذلك مثالا
للتوضيح فلو ورد في رواية ان رجلا نسي الركوع قال يعيد فالعنوان هنا نسيان الركوع لا الرجل ولا المركب منهما لان اعتبار
الاول ظاهر والآخران مشكوكان يرجع فيهما الى القاعدة من عدم الاعتبار **وثانيها** ان مورد القاعدة الحاق

مكلف

مكلف بتكليف آخر في تكليفه لا في سائر احكامه فلا يجري في الموارد المشكوكة من ان دية المرأة كالرجل او لا وان الرجل اذا مات
يغسل كذا ويكفن كذا فيكون المرأة كذا اذ الاول لازم للجاني والثاني تكليف للاجانب وكذا في حكم بول الرجل والمرأة في البئر ونحوهما
منه ونظائر ذلك في الفقه كثيرة **وثالثها** ان الفقهاء قد يمنعون اجراء حكم صدر في واقعة في غيرها ويقولون انه قضية في
واقعة وتحقيق القول فيه ان القضايا في مقامات الوقائع خاصة ان كان تعميمها معلوما من لفظ المعصوم او السائل الذي اجيب عنه
فهو متبع يطرد الحكم في مقاماتها كافة لما مر من القاعدة الا اذا عارض ذلك دليل اقوى منه فيأول باحد التأويلات
ومنها احتمال الخصوصية في ذلك وان كان خلاف الظاهر واما ما بدونه فلا وجه لرده بانه قضية في واقعة نعم لو نقله ناقل شاهد
الواقعة كما في قضايا امير المؤمنين عليه السلام فهناك محل البحث يحتمل ان يقال انه يعم الجميع بناء على اللفظ الناقل وعنوانه الذي عبر به لاصالة
عدم مدخلية شيء آخر في ذلك ويحتمل القول بالمنع لان الناقل لا يتمكن غالبا من الالتفات الى كل ما له مدخل في ذلك الحكم
فيحتمل عدم مدخلية شيء سوى ما ذكره والذي اراه الوجه الاول ما لم يعارضه معارض اقوى لان الثقة اذا علق الحكم على موضوع
الاعم فهم كونه المناط في ذلك ولا يجوز له التعبير بالاعم اذا احتمل ارادة الخصوصية فيحيل في الحقيقة الى الاخبار بنوع الواقعة وحكمها
وخبر الثقة حجة في ذلك فالعمل بقولهم انه قضية في واقعة انما هو مع قوة المعارض كما يشهد به تتبع كتب الفاضل العلامة اعلى الله
مقامه وشيخنا الشهيد قدس سره السعيد الا فقد تراهم يتمسكون بالوقايع الخاصة لعموم الحكم في الحدود والتعزيرات كثيرا وفي
غيرها كذلك واحتمال فهمهم من ذلك عدم الخصوصية بعيد جدا **ورابعها** ان هذه القاعدة قد انخرمت في مواضع كبطن اليد
والظهر في الوضوء للرجل والمرأة والجهر والاخفات في الصلوة وكيفيات قيامها وقعودها وما يجب سترها فيها وجواز لبس الحرير
والذهب لها دونه وجواز لبس المخيط في الاحرام كذلك ووجوب التستر عليها دونه وعدم الجهاد عليها وقبول توبتها اذا ارتدت
عن الفطرة وعدم الجز والتغريب عليها وعدم جواز امامتها للرجال وعدم رجحان خروجها الى المسجد وعدم وجوب الجمعة عليها
وتحريم لبس ما يستر ظهر القدم والتظليل في الاحرام له دونها وافاضتها من المشعر قبل الفجر وفي خصايص النبي صلى الله عليه وآله وفي تخصيص القرشية
والنبطية في وجه **عنوان** في حكم المكلف الخارج عن العادة المشتبه بكله او بعضه كمن فيه عضو زايد او ناقص والخنثى وذي الحقوين
فههنا مباحث الاول في مسئلة الاعضاء فنقول قد تعلق الحكم في الشرع بالاعضاء في باب الوضوء والغسل واسبابهما والتيمم
كذلك وفي سجدة الصلوة واشارة الاخرس وثدي الرضاع والختان وفي الجنايات في الحدود وغير ذلك من المباحث والضابطة
في ذلك ان نقول لما كانت الادلة منصرفة الى المتعارف المعتاد فالعضو الزايد اما ان يتعلق الحكم به من حيث اسمه ومن حيث
في ضمن الكل اما اذا كان الثاني فلا فرق بين الزايد والاصلي في تعلق الحكم والوجه في ذلك ان الاسم لما لم يكن معتبرا فلا وجه لخروج
الزايد عن تحت الدليل فان قيل لو لم يعتبر الاسم في الخاص فلا بد من اعتباره في الكل الذي دخل تحته ذلك الزايد ولا ريب في
انصراف لفظ الكل ايضا الى الغالب المتعارف وهو ما لم يكن فيه ذلك الزايد قلت هذا لا ينفع في شيء لانه مستلزم لسقوط
التكليف عن الكل اذا كان كذلك لانه فرد نادر وهو مما لا باس فيه وكلامنا في حكم العضو الزايد بعد تعلق التكليف قطعا اذ لا بد
بعد ثبوت الحكم على هذا الكل الخاص دخول الجزء ايضا تحته فلا يمكن ان يقال بخروج الجزء عن تحت الحكم وان ثبت في الكل بدعوى
انصراف لفظ الكل الى غير الجزء الزايد قلنا اولا ان هذا اعتبار والمدار العرف وهو على خلاف ما ذكرت لانهم بعد ما
علموا ثبوت الحكم على هذا المركب الخاص يدخلون الجزء معه وثانيا ان هذا تفكيك غير ممكن غالبا لان الحكم ان كان اتلافا
فاتلاف الكل مستلزم للجزء وان كان مثل الغسل والمسح ونحو ذلك فنقول ان محل العضو الزايد يعني السطح المشغول به يجب غسله
مثلا لو لم يكن ههنا هذه الزيادة والمفروض تعلق الحكم بالكل الاصلي قطعا فلو خلينا مكانه غير مغسول مثلا لزم عدم الامتثال
قيل عدم امكان ايصال الماء مثلا تحته دلنا على سقوط هذا التكليف عنه قلت لم لا يكون الامر به مع علم الاجزاء [illegible]

في تخالف الرجل والمرأة في التكليف

في حكم المكلف الخارج عن العادة

بشيء لا يمكن دليلاً على قيام الشاغل مقام أحد الأمرين ليس بأولى من الآخر ومن هنا نقول يجب في الغسل غسل جميع البدن
ولو كان فيه عضو زائد في أي موضع كان ونقول بلزوم الغسل في الوضوء أيضاً لو كانت الزيادة داخلة في الأعضاء المتعلقة
بها الحكم كالإصبع في اليد واللحمة منها أو في الوجه ونحو ذلك ومثله في مسح التيمم ومن هنا ينقدح صحة مسح الرجل أو الرأس
في الوضوء بالإصبع الزائد لدخولها تحت اليد ونحوه اللحم الزائد ونقول بقتل النفس بالنفس وقطع الطرف بالطرف وإن كان في
أحدهما زيادة عن الآخر وكذا في قطع يد السارق أو رجله لا مع إمكان إبقاء الزائد في القصاص كيد السارق والضابط ما ذكرناه
وإن كان الأول فإما أن يعلم الأصلي من الزائد بأمارة من صغر أو اعوجاج أو تغير أو ضعف وعدم خروج الأخبثين في
المخرجين ونحو ذلك أو لا وعلى الأول فالحكم يدور مدار الأصلي لأنه المتبادر فلا يجب غسل ما نبت فوق المرفق من يد زائدة
ولا يجزي المسح به حيث يجب ولا ينقص الزائد بالأصلي ولا العكس ولا يثبت في الزائد دية الأصلي بل يرجع فيه إلى القاعدة أو النص
ولا يكفي قطع الزائد في الحد ولا يتحقق الجنابة بإدخال الزائد في الزائد أو في الأصل أو بالعكس ولا خروج المني أو أحد الأحداث
من الزائد وكذا في الأحداث الصغار ما لم يتحقق الاعتياد وإلا فيتحقق الحدث بالخروج لشمول أدلته وكما لا يثبت الجنابة لا يثبت
الزنا واللواط الموجبان للحد وانتشار التحريم أيضاً لعدم شمول دليلهما ولا يثبت بإدخال الزائد المهر ولا يكفي وضع الزائد
في السجود ولا يجب قطعه ولا ينشر الحرمة الرضاع من ثدي زائد بناء على تعلق الحكم بالثدي ولا يجب الختان بالزائد ولا يكفي
عن الأصلي وكذا الحكم في تعلق نذر وشبهه بأحد الأعضاء على الإطلاق وعلى ذلك جرت فقهائنا في الفروع المشار إليها
فعليك بالتتبع في المقام مع التأمل التام لا يقال لو كان كذلك لما وجب ستر الفرج الزائد لأنا نقول ذلك لأجل صدق العورة بمعنى
ما يستقبح إبداؤه لا لصدق الاسم الخاص كما يظهر بعد التدبر نعم هنا كلام في قيام الزائد مقام الأصلي فنقول قد أشرنا سابقاً
أن باب الأحداث يخرج فيه البول والغائط والمني والدماء يتبع فيه العادة فمتى ما تحققت كفت ولو مع وجود الأصلي إذ المدار
فيها صدق المصادر والأفعال كقولك بال أو خاض لا خصوص الأعضاء وأما في غيرها مما مر عليك ذكر جملة منها
فنقول مقتضى القاعدة سقوط الحكم بفوات محله الأصلي فلا بد من الرجوع إلى ما جعل في الشرع بدلاً عن ذلك لو كان فمن قطع
أحد أعضاء وضوء أو تيممه وبقي مقامه عضو زائد غير داخل تحت الأصلي كما هو محل البحث فالمتجه سقوط الغسل والمسح من ذلك
والإتيان بالبقية ودعوى أن مع فقدان الأصلي يصدق الاسم على الزائد فيلحقه حكمه ممنوعة وشمول قاعدة الميسور على المقام
غير واضح كما يمر عليك في تحقيقها وضبط مواردها إن شاء الله وأطلق الأصحاب عدم ترتب هذه الأحكام على الزائد في موارد منها
كتاب القصاص والحدود وهو شامل لصورتي عدم الأصلي والوجود نعم كلام في جواز القصاص بالناقصة كاليد الشلاء والناقصة
الإصبع بدل الكامل كما نص عليه الفاضلان والشهيدان ولكنهم لم ينصوا على قطع الزائد بالأصلية بل ظاهر كلامهم
ثبوت الدية لفوات المحل وهذا مبني على ما قررناه لأن النقصان إن كان لفوات وصف أو جزء من الأصلي فيشمله
دليل القصاص وأما الزائد فلا يشمله الإطلاق في مقام المقابلة ودعوى الأولوية ممنوعة إلا مع اتحاد المحل بحيث لا تفاوت
بينهما سوى كون الجاني زائداً على الخلقة فإنه يقطع وفي الشرائع لو كانت الإصبع التي ليست أصلية للجاني ثبت القصاص لأن
الناقص يؤخذ بالكامل ولو اختلف محل الزائد لم يتحقق القصاص وقال في السن لا يقطع سن بضرس ولا بالعكس ولا الأصلية
بزائدة وكذا لا تقلع زائدة مع تغاير المحلين لكن في اللمعة ولا أصلية بزائدة ولا زائدة بزائدة مع تغاير المحل وظاهره قطع الزائدة
بالأصلية مطلقاً ولا زائدة بأصلية مع تغاير المحل والحاصل إجراء حكم الأصلي على وفي القواعد للعلامة أعلى الله مقامه في اليد
والرجل لا يقطع أصلية بزائدة مطلقاً ولا زائدة بأصلية مع تغاير المحل ويقطع بمثلها وبالأصلية مع التساوي في المحل وفي الأسنان
ولا أصلية بزائدة ولا العكس مع تغاير المحل والحاصل إجراء حكم الأصلي على الزائد مخالف للقاعدة محتاج إلى الدليل ولو

ولو اشتبه الزائد والاصلي ففي باب العبادات كما يجب الاتيان بالامرين في الغسل والمسح في الوضوء والتيمم والسجدة لوجوب ٧
مقدمة العلم وامكان الامتثال بنفس الامر ودعوى التخيير لاصالة البراءة مدفوعة بما مر من ثبوت التكليف بالواقع المجمل
وامكان الاتيان عرفا فيجري قاعدة الاشتغال وبذلك يندفع احتمال القرعة ايضا لما سيحقق في بحثها ان شاء الله تعالى من ان المراد با
بالمشكل ما ليس له مخرج شرعي ولو بالاصل واما في الاسباب فالقاعدة تقتضي بعدم تحقق المسبب الا مع اجتماعهما جامعة
للشرائط حتى يحصل القطع بحصول السبب في نفس الامر ودعوى ان ذلك يكون من باب الشبهة المحصورة فيلزم الاجتناب مدفوعة
بان الشبهة فرع تحقق محظور الواقع متيقن وهنا ليس كذلك فان الجماع بالة مشتبهة او الرضاع من ثدي مشتبه لا يعلم معه
تحقق السبب للغسل او الحد او التحريم ونحو ذلك بما اسلفنا لك واما في الحدود فيقطع احدهما بالقرعة لانه مشكل وان توقف
البعض واما في القصاص وان كان المقتص به اصليا قطع ما يوافق محله لانه في الواقع اما اصلي او زائد وكلاهما لا باس بهما
وفي عدمه اشكال لعدم جواز قطع الزائد مع وجود الاصلي ولا يقطع ما لا يوافق لو جنى واضح ولو كان زائدا فلا يقتص لاحتمال
مصادفة الاصلية وللقرعة هنا وجه قوي على ما تقرر في محله ولو كان مشتبها كالجاني ففي جواز القصاص للمماثلة وعدمه
لاحتمال الزيادة في المجني عليه دون الجاني او استعلام المجني بالقرعة ثم الجاني كذلك وجوه وليس في كتب الاساطين في ذلك شيء
منقح والمسألة قوية بالقاعدة والبحث يجري في سائر الحيوانات كورك العقيقة وما يحرم من اعضاء الذبيحة **الثاني**
في الخنثى وهو الذي له فرج الرجال والنساء والممسوح وهو الذي ليس له شيء منهما وهل هما طبيعة ثالثة غير الذكر والانثى
او داخلان في الواقع تحت احدهما والخنثى طبيعة ثالثة دون الاخر وجوه بل اقوال ويدل على الاول قوله تعالى خلق الزوجين
الذكر والانثى وقوله تعالى يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور ونحو ذلك لظهور ذلك كله في انحصار الحيوان في
الذكور والاناث وقضاء علي (ع) في الخنثى بعد الاضلاع معللا بان حوا خلقت من ضلع آدم الايسر فانه لا بد من تساوي
الاضلاع او نقصان الايسر وذلك كاشف عن الانحصار وصحيحة الفضيل بن يسار عن الصادق (ع) في فاقد الفرجين في باب الميراث
انه يورث بالقرعة لدلالة ذلك على تعينه في الواقع لاحد الامرين ولو كان طبيعة ثالثة لكان ينبغي عدم القرعة او
جعل السهام ثلثة لا اثنين ويدل على الثاني موثقة هشام بن سالم بان الخنثى يورث ميراث الرجال والنساء المحمولة
على اعطاء نصف النصيبين لاستحالة الجمع وقاعدة القسمة مع التنازع وهو ظاهر في كونه واسطة بين الذكر والانثى وعدم
دلالة الايات على الحصر لورودها مورد الغالب وعدم لزوم التعيين بعد الاضلاع فان في خبر عد الاضلاع انهم عدوها
فوجدوا الايسر ناقصا عن الايمن بضلع واحد فحكم عليه بالذكورة وقال اضلاع الرجال اقل من اضلاع النساء بضلع
ومن المعلوم امكان نقصان الايسر عن الايمن بنصف ضلع او بثلثه فان هذا ليس داخلا تحت الرواية وان قال في
الروضة وكذا لو تساويا وكان في الايسر ضلع صغير ناقص لعله ايضا مراد شيخنا المفيد في كتاب الاعلام والسيد
علم الهدى وعمدة اهل النار سيس محمد بن ادريس الحلي حيث ذهبوا الى عد الاضلاع وردوا القول المشهور بل علل
ثانيهم بعدم كونه طبيعة ثالثة لان ظاهرهم وضوح الامر بالعد بحيث لا يبقى اشتباه بعده وعدم استلزام القرعة
ايضا في الممسوح كما افتى بها ما عدا ابن الجنيد من اصحابنا وافتى بها في الخنثى الشيخ في الخلاف لكونه معينا في الواقع اذ الحكم
كما ياتي في محله شمول ادلة القرعة للمقامين بالعموم والخصوص فلعل القرعة امارة للحكم وان كان الموضوع في نفس
الامر غير معين ومما قررناه ظهر وجه التفرقة بينهما ايضا وهو ان الذي ليس عد عليه الا دلالة والاعتبار اما الاول
فلما عرفت من الموثق الدال على جمع الميراثين في الخنثى وفتوى الاصحاب بنصف النصيبين فيه والصحيح في الممسوح بالقرعة
ولا ريب ان الظاهر من القرعة الكشف عن الواقع في الموضوع واما الاعتبار فلان الغالب في مراتب الموجودات انما

هو وجود الوسائط بين المرتبتين بحيث يناسب العليا من وجه والسفلى من اخر وعلى ذلك جرى تقدير العزيز العليم
في الموجودات كافة وبرهانه مذكور في محله وهو كمال الصنع وتمام القدرة ولما كان الذكر والانثى مرتبتين
متباعدتين جرى لطيف صنعه تعالى على ايجاد واسطة بينهما الا انه فلم لم تجعلهما معا واسطة لا. نقول معنى الواسطة
وجود صفة الطرفين فيها لا فقدانها لهما وبهذا يظهر الجواب عن سؤال القول بالعكس مع ان الواسطة مخالف للعموم
وادلة الحصر والاعتبار الاولى ايضا فيقتصر على المتيقن من النوع الواحد لا الاثنين فاذا دار الامر بين كون الخنثى
واسطة او الممسوح فلا ريب ان الاول اولى من وجوه احدها دلالة النصين السابقين وثانيها اشتهار
الاول بانه واسطة بين الفريقين في لسان العوام والخواص وثالثها وجود امارة الطرفين فيه دون الاخر و
رابعها شيوع نقصان اعضاء البدن بين المخلوقين فلعل الممسوح ايضا ذكر او انثى غايته نقص عضو منه وبقي الثقب
او لم يبق الا الثقب لخروج الفضلة من دبر او بالقي فان قلت زيادة العضو ايضا شايع بين الناس فلعل الخنثى من احدهما
وزاد عضو فيه قلت الشايع في زيادة الاعضاء زيادته من نوع واحد كيدين ونحوه واما النوعان فغير معهود في غير
الخنثى وهو محل البحث اذا عرفت هذا فهنا بحثان في الخنثى وفي الممسوح فنقول قد سبق في بحث الاشتراك في التكليف
الفرق بين الرجل والمرأة في مواضع ونزيد هنا الفرق بينهما باحكام الكفن ونحوه وبول الرجل والمرأة او موتهما في
البئر وبان المرأة لا تقتل في الجهاد بخلاف الرجل والذكر يرث في الاولاد ضعف الانثى والمرأة لا ينفذ قضاؤها و
اثنتان منها في الشهادة في حكم الرجل الواحد ولا يثبت شيء بشهادتهن منفردات الا في مواضع ولا يحتاج الامة
المشتراة منها الى استبراء والوطي في دبرها يسمى زنا وفي دبره لواطا وبان دية المرأة نصف الرجل وفي دية اطرافها بعد
بلوغ الثلث الى النصف والنزاع في الالحاق بالرجل والمرأة فيهما في المقامات في الوجوه المحتملة في النظر امور احدها
الرجوع فيهما معا الى القرعة لعموم ما دل على ان القرعة لكل امر مشكل كما يأتي في بحثها وخصوص ما ورد في ميراث الممسوح
وعدم الفرق بينه وبين الخنثى كعدم الفرق بين الميراث وغيره من الفروع الذي حررناها في المقامين ويعمل على ما اخرج
القرعة في التكاليف وفي الوضعيات كافة ويطرح ما دل من النصوص في بعض المقامات على خلافها كميراث الخنثى كما هو منقول
الى القاعدة كما زعمه شيخ الطائفة في ف وادعى عليه اجماع الفرقة وثانيها التزام قاعدة الشغل فيها بمعنى انه بعد حصول
احد الامرين في الواقع فيكون من باب الاجمال في المكلف به ويلزم ابراء الذمة بالتزام احسن الاحتمالات فيلزمان بتكرار
الوضوء مع البطن والظهر والصلوة مع الجهر والاخفات وكيفيات القيام والقنوت والتستر كالمرأة فيها وفي غيرها عن
المحارم وعدم لبس الحرير والذهب وعدم لبس المخيط وما يستر ظهر القدم وعدم التظليل في الاحرام وعدم الخروج الى المسجد
ترجيحا للكراهة وعدم الافاضة قبل الفجر من المشعر وعدم الامامة للرجال ويلزمان بالجز والتغريب وفعل صلوة الجمعة
والجهاد والقتل عند الارتداد عن فطرة وفي الجنة مع كفرها ويجب الاستبراء منهما مع الشراء منهما واكثر الامرين في مسئلة
البئر وفي باب الحدود ويجمع بينهما في الكفن وحيث يتعارض قاعدة الشغل مع مثله كما في الميراث والقضاء والشهادة
فالمرجع اما الدليل الخاص او الصلح القهري كما في نظايره وثالثها العمل باصل البرائة في ذلك كله الا في موضع التعارض
فكما مر نظرا الى ان تعلق الحكم بالرجل والمرأة يوجب خروج المشكوك فيه عن خصوص الحكمين ومتى ثبت التكليف على الاجمال
فيرجع في الخصوصية الزايدة الى الاصل النافي فيسقط عنهما الواجب والمترتب على الرجل او المرأة ويباح لهما ما يكره
او يحرم على احدهما واللازم منه نفي الخصوصية مع الوحدة والتخيير ونحوها فيتبع في ذلك كله اسهل الامور ورابعها
تتبع المقامات والرجوع في كل منهما الى ما يقتضيه الاصل فيه وجودا او عدما ففيما تعلق الحكم فيه بعنوان الرجل والمرأة

كما في الوضوء والصلوة ولزوم التستر ولبس الذهب والحرير والامامة والكفن فالاصل في المقام البرائة او الاشتغال او
بالتفريق على المذاهب في الاصول وفيما علق الحكم فيه على الرجل فالاصل عدمه فيهما كالجمعة والقضاء والشهادة و
الجز والتغريب وفيما علق الحكم فيه على العموم وخرج منه المرأة فيدخلان هنا تحت العموم كما في عموم حرمة الافاضة
قبل الفجر ولبس المخيط في الاحرام ووجوب الجمعة والجهاد وقتل المرتد والمشركين واستحباب الصلوة في المسجد و
استبراء الامة خرج من ذلك كله المرأة وبقي الباقي ومنه الخنثى والممسوح **وخامسها** الرجوع في الممسوح الى القرعة
لما مر وفي الخنثى الى قاعدة الاشتغال **وسادسها** القرعة في الممسوح والبرائة في الخنثى **وسابعها** القرعة في
الممسوح وتبعية الخنثى للاصول ويحتمل هنا وجوه اخر ايضا لا يخفى على المتدبر لكنها ضعيفة كعكس الثلثة الاخيرة قال المحقق
الثاني في بحث الوضوء وتخير الخنثى وفي شرح اللمعتين كذلك وفي عد ويغسل الخنثى المشكل محارمه من وراء الثياب وفي شرح
للكركي المراد بالمحرم من حرم نكاحه مؤبدا وانما جاز تغسيل المحارم هنا لانه موضع ضرورة ثم قال والميت المشتبه ذكوريته
وانوثيته كالخنثى مع احتمال القرعة ضعيفا وفي شرح الخنثى المشكل يغسله محارمه ولو وجد صدر ميت وميت في دار الاسلام
خال عن مميز الذكورية والانوثية فالاقرب انسحاب هذه الاقوال فيه اي غسل الاجنبي او التيمم او الدفن بدونهما وفي شرح
الصلوة والخنثى كالمرأة في بحث القراءة للكركي **اما الخنثى** فالظاهر وجوب الجهر عليها في موضعه ان لم يسمع الاجنبي والا
الاخفات وفي شرح الاولى وجوبه على الخنثى حيث لا يسمع اجنبي وفي الروضة جعل ذلك احوط وظاهره التخيير ما لم يسمع
الاجنبي فيخفت وفي اللمعة اطلق التخيير وفيهما في المكان والافضل المسجد وقيد في الشرح لغير المرأة وفيهما ان مسجد المرأة بيتها
وظاهرهما كون الخنثى كالرجل وفي شرح الروضة تخير الخنثى في افعال الصلوة بين هيئة الرجل والمرأة وفي ضه ان الجمعة تسقط
عن الخنثى وفي كري انه كالمرأة وفي شرح جعل الذكورة شرطا للوجوب وفي مع صه ان تكليف الخنثى لما كان في باب العبادات دائرا
مع احوط الطرفين وهو ما يحصل به يقين البرائة للقطع بثبوته وتوقف الجزم بالبرائة على ذلك كان المناسب في هذه
الجمعة ايجاب الجمعة عليها وان لم ينعقد بها وفي اللمعتين ولا تؤم الخنثى غير المرأة لاحتمال انوثيته وذكورية المأموم لو كان
خنثى وفي شرح لا تؤم الخنثى رجلا ولا خنثى وفي عد والخنثى تؤم المرأة خاصة ومثل ذلك في شرحه وفي احرام الروضة و
تتخير الخنثى بين وظيفة الرجل والمرأة فيغطي الرأس او الوجه ويجوز لبس الحرير والمخيط للنساء دون الرجال والخنثى وفي
الطواف الختان في الرجل واما الخنثى فظاهر العبارة عدم اشتراطه في حقه واعتباره قوي لعموم النص وفي شرح والخنثى تغطي ما شاءت
من الرأس او الوجه ولم يتعرض للختان في الخنثى واعتبره في الرجل وفي مع صه في مظنته وتخير الخنثى بين الامرين وفي شرح قوله
والختان للرجل خاصة اي دون المرأة للرواية لكن يرد عليه الخنثى والصبي فان النص يتناولهما وفي عد لا يجب الجهاد على
المرأة ولا الخنثى المشكل واشترط في شرح الذكورة وفي ضه كذلك لكنه فرع عليه عدم وجوبه على المرأة وسكت عن الخنثى
وفي عد واللمعتين لا يقتل الخنثى المشكل والمرأة والشيخ الفاني وفي القضاء اشترطوا الذكورة وظاهرهم عدم نفوذه من الخنثى
وفي شهادات الروضة الحاقه بالمرأة قوي وفي ديات اللمعة ان دية الخنثى المشكل ثلثة ارباع الدية وهذه العبارة من
هؤلاء الاساطين قابلة لاعمالهم الاحتياط والبرائة او التعبد للمقام من نص او قاعدة نعم الذي ينبغي ان يبحث هنا
شيئان احدهما تحقيق حكم الخنثى من هذه الوجوه **فنقول** الذي يظهر من فقهائنا في باب العبادات ملاحظة طرفي
الاحتياط بالنسبة الى الخنثى وظاهر كلام ثاني المحققين في الجمعة كما مر كون هذا مسلما عند الاصحاب ولذلك اورد عليهم
في عدم وجوب الجمعة عليه ويؤيد ما ظهر من فتوى المعظم باصالة الاشتغال في شرائط العبادات واجزائها لكن التحقيق
على ما قرر في الاصول عدم لزوم الاحتياط وجواز التمسك بالبرائة في ماهية العبادات فمقتضى القاعدة رجوع الخنثى

الى اصالة البراءة الا فيما دل الدليل الخاص عليه كما اشرنا اليه في مواضع عموم النص وكون ما خرج المرئة منه ويؤيده كلام
ثاني المحققين والشهيدين في بعض الموارد كما سمعت وفتوى الاصحاب بالاحتياط لم يتبين ارادتهم اللزوم ولم يصل
الى حد الاجماع بل التتبع يقضي بخلافه وما يوهمه ظاهر عبارة الكركي تم واما في الوضعيات فيراعى فيه اصالة العدم و
هو الذي يلوح من كلامهم ايضا فيتبع في ذلك اخس الاحتمالين عملا بالمتيقن واما في الدية والميراث فعلى ما حققنا
من كونه واسطة واضحة فما افتى به الاكثر من انه يورث نصف النصيبين وله نصف الديتين مطابق للقاعدة و
الاعتبار فضلا عن ورود دليل خاص فلا تذهل واما في دية الاطراف والجراحات بحيث ان المرئة تعاقل الرجل الى
الثلث فاذا بلغه او تجاوزه ترد الى النصف ففي كون الخنثى ايضا كذلك في المساواة الى الثلث والرد الى ثلثة الارباع
بعده او المساواة مطلقا الا في دية النفس وجهان ولا ريب ان الاول مخالف للقاعدة فلا يرتكب حيث لا دليل عليه نعم
يقوم وجهان بعد ذلك احدهما مساواته للرجل مطلقا لعموم ادلة دية الاطراف والجراحات خرج المرئة بالدليل وبقي
المقام الا اذا بلغ تمام الدية فثلثة ارباع وثانيهما كون الخنثى مماثل الرجل بنسبة بمعنى ان المرئة التي ديتها نصف
دية الرجل اذا ساواه الى الثلث فالخنثى تعاقله الى النصف لان التفاوت بين الثلث والنصف ثلث النصف فيكون
التفاوت بين ثلثة ارباع الدية ونصفها ثلث الارباع وهو الربع ففي قطع خمس اصابع من الخنثى خمسون من الابل و
في الستة يرد الى خمس واربعين ويحتمل وجه ثالث وهو كون دية الخنثى في الاطراف ثلثة ارباع دية الرجل من اول الامر
ففي اصبع منه سبعة ونصف من الابل على قاعدة التوزيع واصالة عدم المساواة خرجت المرئة بالدليل والاخير وفق
بالاعتبار لكن يرد عليه لزوم كونه انقص من المرئة فيما لم يبلغ الثلث مع ان ديته ازيد من ديتها فالاول وفق بالدليل
لكن يرد عليه مساواته للرجل مع ان ديته انقص لكن يرد عليه مساواته للرجل مع ان ديته انقص من ديته والوسط
مخالف للقاعدة من وجهين مساواته للرجل الى النصف ورده بعد ذلك الى حد مع انه لا دليل عليه والقياس باطل
ويمكن تتميم الوجه الاول الذي معناه بان الخنثى في الواقع اما ذكر او انثى او واسطة وعلى تقادير لا ينقص عن المرئة
فتساوي الرجل الى الثلث بالاولوية ثم يرد الى ثلثة ارباع على قاعدة التوزيع وهناك وجه خامس وهو كونه بعد قيل
المرئة في القدر المساوي للرجل وما فوقه الى ان يبلغ الدية التامة فيزيد على دية المرئة بمقدار نصفها ففي تسع اصابع منه
خمسة واربعون من الابل وفي العشرة يرتقي الى خمسة وسبعين عملا بالمتيقن في الاول وبالقاعدة في الثاني وللبحث
مجال واسع وثانيهما ان الخنثى على ما في كتب اللغة من له ما للرجال وما للنساء وبه عرفه في ميراث المسالك وكذا غيره
من الخنثى ما ذكروه في الميراث والمراد مطلق المشتبه فيشمل الممسوح ايضا والفرق بينهما ليس الا في الميراث لما ذكرناه
كلامهم في سائر المباحث ما يوضح هذا المعنى نعم سمعت ما في كلام الكركي من ان الميت المشتبه كالخنثى مع احتمال
الفرعية ضعيفا فيحتمل ارادته ما يعم الممسوح فيفيد الحاقه بالخنثى وان لم يسم بالخنثى ويحتمل ان يكون مراده الاشتباه
بالعارض كقطع الاعضاء او اضمحلالها بحيث لا يتميز وهذا هو الظاهر بقرينة كلامه من حيث فرضه فيما لو وجد صدر الميت
او ما لا مميز له فمقتضى الضوابط ان يريد وامن الخنثى ما مر ويرشد اليه عبارة الشهيد ره في ميراث الخنثى وشبهه و
يكون حكم الممسوح مع الفرعية في جميع الاحكام حتى في الدية والشهادة ونحو ذلك وهذا مقتضى التحقيق الذي ذكرناه
ايضا من كون الخنثى واسطة في الواقع دون الممسوح فانه ناقص العضو فيفرع له كما ذكروه في باب الميراث ويجري عليه
حكم ما اخرجته القرعة في عبادة او غيرها على ما يقتضيه النظر القاصر والله العالم بالسرائر الثالث انه لا ريب ان

في احكام
ذي الحقوين

ما ذكرناه من الضابط انما هو مع الاشتباه وعدم الانكشاف بالعلامة واما معه فلا بحث واما العلامة فلنقدم الكلام
اولا فيما ذكره الاصحاب وورد في النصوص ثم نبين ما يؤدي اليه النظر قال العلامة اعلى الله مقامه في ميراث القواعد
من له الفرجان يرث على الفرج الذي يبول منه فان بال منهما فعلى الذي يسبق منه البول فان جاء منهما فعلى الذي
ينقطع منهما اخيرا فان تساويا اخذا وتركا حصل الاشتباه فقيل بالقرعة وقيل بعد اضلاعه وقيل يورث نصف
النصيبين وبنات اللحية وتفلك الثدي والحبل والحيض علامات على الاقرب وقال المحقق نجم الدين ابو القاسم بن
سعيد في الشرائع يرث على الذي يسبق منه البول فان جاء منهما اعتبر الذي ينقطع اخيرا فان تساويا قال في الخلاف
يعمل فيه بالقرعة وفي النهاية والايجاز والمبسوط نصف النصيبين وقال المفيد ره والمرتضى ره بعد اضلاعه وقال شيخنا
الشهيد ره في الدروس من له ما للرجال وما للنساء يورث بما يبول عنه فان بال منهما فبالذي يسبق منه البول فان
سبق منهما معا ورث على الذي يتاخر انقطاعه وقال القاضي يورث على الذي يسبق انقطاعه فهو ضعيف فان تساويا
فهو المشكل وقال المفيد ره والمرتضى ره وابن ادريس بعد اضلاعه وفي الخلاف يورث بالقرعة وقال الحسن ان كان هناك
علامة من لحية او بول او حيض او احتلام او جماع والا ورث ميراث رجل وهو متروك والمشهور انه نصف النصيبين و
قال الشهيد الثاني في ك ومن علامات البول فان بال من احدهما دون الاخر حكم بانه اصلي وهذا موضع وفاق فان توافقا
اعتبر اسبقهما وهذا ايضا متفق عليه فان تساويا فالاكثر على اعتبار ما ينقطع اخيرا وشذ قول ابن البراج حيث جعل الاصلي
ما سبق منه الانقطاع وذهب جماعة منهم الصدوق ره وابن الجنيد والمرتضى الى عدم اعتبار الانقطاع اخيرا وفي الخلاف
بعد ذلك القرعة وذهب الاكثر الى نصف النصيبين والمفيد وابن ادريس والمرتضى الى عد الاضلاع واما الاخبار ففي موثقة
هشام بن سالم تورث من حيث يبول فان خرج منهما جميعا فمن حيث سبق فان خرج سواء فمن حيث ينبعث فان كان سواء
ورث ميراث الرجال والنساء وفي رواية شريح ذكر الاولين ثم فيه عد الاضلاع اذا عرفت هذا فنقول لا ريب
ان هذا المقام من مسائل الموضوع الصرف المشتبه فاذا حصل العلم لنفس المكلف وللحاكم الشرعي باحد الطرفين حكم به
وعمل بمقتضاه اما الاول فلانه ليس وراء العلم شيء وهو حجة مط واما الثاني فلانا وان لم نجوز التقليد في الموضوع ولكن شتان
في ولاية الحكم الشرعي ان حكمه في الموضوع نافذ مع اشتباه العرف تبعا للحكم فيرجع الى التقليد في الحكم حقيقة وبيانه موكول الى
محله واما لو حصل الظن لنفس المكلف فالذي اخترناه في الاصول عدم حجية الظن في الموضوع الصرف للنواهي الكتابية وعدم جريان
مقدمات الدليل الرابع فيه لعدم انسداد باب العلم فيه غالبا فيرجع في المشكوك فيه الى الاصول بحسب المقامات واما
حجية ظن المجتهد فيه مع اشتباه اهل العرف فالذي يقوى في النظر حجيته اذا حكم به كالعلم لانه تبع للظن بالحكم وهو حجة و
باقي هذا ايضا في محله مع انه يمكن مع قطع النظر عن ذلك القول بحجية الظن هنا لوجهين احدهما عدم امكان الاحتياط في
مثل الميراث لتعارض الحقين وعدم امكان الرجوع الى البراءة وليس هنا اصل موضوعي ايضا والروايات متعارضة
في الجملة ثم ليس صالحا للتمييز مثل هذا الموضوع بحيث يركن اليه النفس والاحالة الى ظن الحاكم الشرعي اولى وثانيهما ان
الامارات المنصوص ليس شيء منها هنا مما يفيد القطع بل كلها ظنية ومن المعلوم عدم مدخلية خصوصيتها في ذلك بل العبرة
كاشفيتها عن الواقع ولو ظنا فكل امارة افادت ذلك تكون حجة ويؤيده جعل العلامة اللحية ونحوها امارة وجعل الحسن
تعلك العبرة بما نقله في بن فعلى القول باعتبار الظن مط في الترجيح فنقول ان من مرجحات الذكورية اللحية وعدم تفلك الثدي والاخذ
وشدة الرغبة بالنساء في الجماع والاحبال وعفونة المني وغلظه وخروج عظم الحلقوم والبول من الذكر او سبقه منه
او انقطاعه اخيرا ونقص الاضلاع ومن مرجحات الانوثية عدم اللحية والتفلك والحبل والحيض ورقة المني وتساوي الاضلاع

او البول او سبقه او انقطاعه اخيرا من الفرج الاخر وعدم خروج العظم فان وجد المرجحات في احد الجانبين دون الاخر فلا كلام وان تعارضت فههنا صور احدها تعارض اللحية مع التفلك والترجيح للحية لامكان التفلك في الرجل امكانا واضحا دون اللحية في الانثى فانه نادر جدا وثانيها تعارضها مع الحيض والترجيح للحيض لامكان اللحية في المرءة بل وجودها كما حكي في الاثار وثالثها تعارضها مع الحبل والترجيح مع الحبل لعين ما مر ورابعها تعارضها مع الامارات المنصوصة الاربعة اذا كانت للمرءة والترجيح مع النص المعتضد بالفتوى بل الاعتبار ايضا ويكفي في الترجيح وجود الواحد فضلا عن المتعدد **وخامسها** تعارضها مع رقة المني وقلة الرغبة وعدم العظم والترجيح للحية **وسادسها** تعارض الاحتلام مع الحيض والثاني اقوى **وسابعها** تعارضه مع الحبل والترجيح للحبل **وثامنها** تعارضه مع المنصوصات والحكم كما مر **وتاسعها** تعارضه مع العدميات والترجيح للاحتلام **وعاشرها** تعارضه مع التفلك وفي الترجيح نظر **حادي عشرها** تعارض الاحبال مع التفلك والاول اقوى **ثاني عشرها** تعارضها مع الحبل ولا ترجيح **وثالث عشرها** تعارضه مع الحيض والثاني ارجح **ورابع عشرها** تعارضه مع المنصوصات عدا النص اقوى **وخامس عشرها** تعارض العظم مع التفلك ولا ترجيح **وسادس عشرها** تعارضه مع الحبل او الحيض فالترجيح لهما **وسابع عشرها** تعارضه مع احد المنصوصات والترجيح كما في غيره **وثامن عشرها** تعارض سبق البول مع تاخر الانقطاع والترجيح للسابق لتقدمه في النص والاعتبار **وتاسع عشرها** تعارض السبق والبول مع عد الاضلاع والترجيح للاولين عملا بالموثق والخبر المتقدم بينهما عليه **والعشرون** تعارض الانقطاع مع عد الاضلاع والترجيح للاول لقوة الموثق سندا وعملا ويعلم تعارض الاثنين في الثلثة ولا زيد مع التساوي والتفاوت بالمقايسة والمدار على الرجحان في النظر واما على القول بالتعبد **فنقول** قد عرفت دعوى الاجماع على العلامتين الاولين على الترتيب فلا كلام في اعتبارهما مع دلالة الموثق ورواية شريح عليهما واما الانقطاع اخيرا فمستفاد من قوله من حيث ينبعث في الموثقة والمراد به ذلك على ما فهمه الاكثر فيكون حجة ايضا ولكن يضعفه امور **احدها** احتمال كونه بمعنى سبق الانقطاع ولعل ذلك مستند ابن البراج **وثانيها** احتمال كونه بمعنى الخروج بقوة بل الظاهر من اللفظ ذلك **وثالثها** عدم اعتبار جماعة من القدماء ذلك **ورابعها** دعوى المرتضى الاجماع على عد الاضلاع بعد الامارتين ويتوجه اليه امران احدهما فتوى الاكثر الكاشف عن معنى الرواية ايضا وثانيهما مساعدة الاعتبار لان التساوي في الخروج مع تاخر الانقطاع علامة لكونه اصلا عادة والظاهر ان الترجيح مع الشهرة والوجه بعد التأمل واضح واما عد الاضلاع فالرواية وان كانت ضعيفة لكن يتايد بالتعليل بان حواء خلقت من ضلع ادم الايسر وبما علم من طريقة اهل التشريح والتجارب بكونه كذلك لكن قد عرفت انه غير حاسم للاشكال كما زعمه القائلون به فلو لم يكن التفاوت بضلع التام وبقي الاشكال على حاله فالمرجع الموثق المنطبق على ما قررناه من القاعدة في نصف النصيبين في الارث والديتين في الجناية والاصول المعتمدة في ساير المباحث كما عرفت وفي اعتبار تكرار الامارة كلام ياتي في ذي الحقوين والمراد به من له بدنان في حقو واحد ولم يتعرض له الاصحاب الا في الميراث ففي الشرايع من له راسان او بدنان على حقو واحد يوقظ بعد نومهما فان انتبها فهما واحد وان انتبه احدهما فهما اثنان في الميراث وفي نص يوقظ احدهما بعد نومهما فان انتبها فهما واحد وان انتبه احدهما فهما اثنان كما قضى به علي ع **وقال** ابو جميلة رايت بفارس امرءة لها راسان وصدران في حقو واحد من وجه متغايران وفي ذلك والقول باعتبار تعددهما ووحدتهما بالايقاظ هو المروي من طرق الاصحاب عن علي ع انه ولد على عهده مولود له راسان وصدران في حقو واحد فسئل علي ع في امره في الميراث فقال يترك حتى ينام ثم يصاح به فان انتبها معا كان له ميراث واحد وان انتبه واحد وبقي الاخر نائما يورث ميراث اثنين وفي طريق اخر

التفلك

ضعف

ضعف وجهالة لكن لا رادّ لها وهنا مباحث الاول ان هذه الامارة هل هي تعبدية كما هو ظاهر الاصحاب حيث
اقتصروا عليه اولا بل هي احد الامارات واضبطها والكلام هنا كما قررناه في امارة الخنثى من كون العبرة بالعلم او الظن
بظن الحاكم الشرعي من الامارات والذي يقتضيه النظر عدم كون الامارات تعبدية بل كل ما كشف عن التوأم فلو تخالفا مثلا
في الارادة بحيث كل منهما يريد غير ما يريده الآخر مثلا يريد احدهما القيام ويسكن الآخر او يريد احدهما المصير الى الدار والآخر
المصير الى السوق ونحو ذلك من الامارات المتعاكسة التي يظهر آثارها في البدن ومثل ذلك كون احدهما فطنا ذكيا والآخر غبيا
وحفظ احدهما ونسيان الآخر في احدهما ونحو ذلك من الامارات نعم يمكن ان يقال ان هذه الامارات معتمد عند اهل العرف
وغيرهم ومتى ما حصل شيء منها بعلم او بظن ظنا قويا متاخما له فمعتمد ومحل البحث ما كان خاليا عن مثل هذه كما يقتضيه ظاهر
الرواية ولذا يعتمد مولود فسألوه عن ميراثه والظاهر انه لم يبلغ مبلغا يمكن اختباره بهذه العلامات فلا تدل الرواية
على عدم العبرة بما ذكر وان كان ظاهر الاصحاب ذلك بل يمكن ان يقال ان النص والفتوى لا يدلان على انحصار العلامة
نظرا الى ان غير النوم والانتباه من العلامات فيها امارة التعدد كثيرة كما مثلناه واما امارة الوحدة فلا سيما الباتة
تطابقهما في القيام والقعود والارادة لا يدل على اتحادهما لجواز كونهما متواطئين على هذا المعنى اختيارا او كون طبيعتهما
بشدة المجاورة وتقارب الغرض متوافقين وكذا الذكر والنسيان والذكاوة والغباوة فان تطابق الاثنين في الفهم
والمرتبة في امور خاصة شايع الوقوع وان تميزا بامور اخر بخلاف النوم والانتباه فانه داير مع الوحدة والتعدد وجودا و
عدما وان كان فيه بحث نظرا الى انتباه اثنين في آن واحد سيما مع تقارب الحواس وتناسب الطبيعة خصوصا بالصياح
كما في الرواية لا تلازم بينه وبين الوحدة وليس ذلك الا كما مثلناه وبالجملة لم اجد المحيد عن النص وجها يعتمد عليه من
احد العلماء في ذلك الثاني ان المراد بالانتباه والنوم بناء على الاقتصار عليه هل خصوص ما عبر به في النص او هو مثال
فلو فرضنا انه اخذ احدهما النوم وبقي الآخر مستيقظا فعلى ما في النص لا يكون هذا علامة بل يعتبر نومهما جميعا فيعتبر
بالانتباه بخلاف ما لو قلنا ان المراد النوم في احدهما دون الآخر كيف كان فلا يفترق الحال بين الابتداء والاستدامة
ويمكن ان يقال بالجمود على النص لان الانتباه في احدهما اقوى دلالة على التعدد لان عود الروح الى الشخص الواحد يعد جميعا
لا يكون الا سريانه الى الاجزاء كافة بخلاف نوم احدهما دون الآخر لان عروض النوم انما هو باستيلاء البخار على الحواس و
يمكن استيلائه على احدهما اسبق من الآخر فانا نرى انه يمكن ان ينام احدى العينين دون الاخرى وان ينام البصر دون
السمع وذلك لتفاوت الحواس قوة وضعفا فلعل في البدنين او الراسين ايضا تفاوتا مثل هذا التفاوت ولما لم يكن
غالبا انتباه احد الحواس دون الآخر فعدم انفكاك البدنين او الراسين في ذلك اولى وهو المتجه مع احتمال اعتبار
الغالب في كون الامارة مبنية على الظن وهو موجود في المقامين والظاهر ان خصوص الصياح لا مدخلية له بل لو
انتبه احدهما بالدفع بالصغيرة لكان كذلك بل دلالة الانتباه فيهما به على الوحدة ازيد من الصياح نعم انتباه احدهما
دون الآخر في الصياح اشد دلالة على التعدد ومن بعض ما قررنا ظهر ما في كلام الامام الولي الملك العلام من
اعتبار ما لا ينافيه فهلم جاد الانام مع ما فيه من دقايق اخر يظهر بعد التامل ومن ما مر يظهر انه لو تعارض سبق
النوم الى احدهما مع الانتباه دفعة يقوم الاشكال من ان الانتباه منصوص ومن ان دلالته على الوحدة اضعف
من دلالة النوم على التعدد اعتبارا مضافا الى ان ظاهر النص ذكر هذه علامة للتعدد لا عده علامة للاتحاد وان
ذكر في النص لكنه مسوق لبيان غيره الثالث ان العلامة المنصوصة هنا وعلائم الخنثى هل يعتبر فيها التكرار او مرارا بحيث يعلم
كون المعتاد ذلك حتى يحكم به اولا بل يعتبر دفعة واحدة فانهما تحقق قضي به وان تخلف بعد ذلك ويفرق في الحال بين امارات الخنثى

فيعتبر التكرار دون المقام فيعتبر الواحد ايضا احتمالات لم ينص على شيء منها الاصحاب وجه الاول بعد اعتبار مرة الواحدة
نظرا الى ان الامارة للكشف لا تعبد صرف والمرة الواحدة غير كاشفة لان هذه الامور عادات قابلة للتخلف فربما
يكون هذه الدفعة مما يتخلف عن العادة مضافا الى ان المرة الثانية اذا حصلت بعكس المرة الاولى لم يوثق بالاولى
اصلا لاستحالة الترجيح من غير مرجح ومجرد السبق غير كاف مع ان ظاهر النصوص الاطلاق وبحسب الازمان مثل قوله فانهما
يبول او يسبق او ينبعث واذا اشتبه احدهما فمتى ما حصل احدهما في اي زمان كان يشمله النص كما يشمله في الاول
فيتعارض الامارتان والوجه الثاني ان ظاهر الاخبار الاطلاق وهو يصدق بالوحدة ويحكم فان عارضه بعد ذلك وضع
اخر فلا عبرة به بعد الحكم لان الموضوع ليس مشتبها بعد ذلك حتى يلاحظ امارة اخرى متعارضة اولا بل على تقدير التخالف
يصير بمنزلة رجل يخرج بوله من ثقب اخر لا فرادا من ذلك والوجه الثالث ان موثقة هشام في الخنثى عبر في العلامة بصيغة
المستقبل الدالة على التجدد والاستمرار ورواية الباب عبر بالماضي الدال على كفاية الوقوع مرة مضافا الى ان رواية
الخنثى عبر بموضوع عام ودل على حكم كلي يمكن فيه اعتبار الدوام والاستمرار في الامارة بخلاف المقام فانه قضاء في
مولود خاص في ميراثه مع ان دلالة الانتباه على الوحدة والتعدد اقوى بحيث يبعد اختلافه بخلاف البول ونحوه كما لا
يخفى والذي يقوى في النظر الوجه الاخير بل هو الاوفق بالنص والفتوى ايضا فتدبر **فائدتان** اولهما انه على القول
باعتبار الاستمرار فهل يكفي فيه غير المرتان او الثلث او يعتبر ما يصدق به العادة والذي يترجح في النظر كفاية المرتين لوجود
معنى التجدد المستفاد من النص فيه واستقراء موارد الشرع من اعتبارهم في العادة المرتين ونصوص الحيض الحاكم بالعادة
بهما فليكن كذلك ثم على تقدير تحقق العادة والحكم فان انقلب بعد ذلك العادة وتكرر في خلافه فهل يعمل بالثانية كعادة
الحيض فيدور الذكورية والانوثية مدار العادة في خروج البول مثلا اولا بل ينتقل بعد ذلك الى الامارة التي بعدها
لتعارض الاولى وسقوطهما عن الاعتبار فان لم يكن وراءها علامة فهو المشكل الذي يقضي فيه كل على مذهبه او لا ينقض
الحكم بالانقلاب مطلقا استصحابا لما ثبت والشك في كون التغير ابطالا له اولا ولاطلاق النص في الحكم بذلك الشامل لما
لو تجدد ما يغايره وجوه والذي يقوى في النظر القاصر الوجه الاوسط اذ لا اطلاق في النص بحيث يشمل هذا الفرض والحكم
مراعى بعدم انكشاف الخلاف فلا وجه للاستصحاب فتدبر جدا وثانيهما ان على القول بالمرة فهل العبرة بها كيف اتفق او
اولا بل ما يتفق بعد حكم الحاكم الشرعي وجهان ولا يخفى قوة الثاني اذ العبرة بالمرة مخالف لظاهر النص والاعتبار في الجملة
ولو سلم دلالة النص فالمتيقن ما حصل منه بعد حكمه واما ما وجد سابقا ولو عند نفس المكلف فلا عبرة به والمسئلة محل
اشكال والبحث فيه لا يسعنا المجال الرابع ان اعتبار هذه العلامة لا كلام فيه في الميراث واما الاحكام الاخر فهل هي تابعة
للميراث في ذلك مطلقا لعدم الفرق ولانه امارة كاشفة عن الواقع لا تعبد به صرفا فمتى ما علم في الواقع الوحدة او التعدد
فيتبع او ليست بتابعة نظرا الى ان النص انما ثبت فيه ولعل الفرق هناك موجود وكونه كاشفا عن الواقع مطلقا غير معلوم وجهان
والتحقيق ان الامارة كاشفة مطلقا كما هو ظاهر النص ومع ذلك لا يستلزم اجراء احكام الوحدة والتعدد عليه في سائر
الابواب نظرا الى ان الاحكام المعلقة على الوحدة والتعددية قد ينصرف الى الفرد الشائع المتبادر وقد لا ينصرف فالنظر
في كل واحد من المباحث لابد منه **قال العلامة ره** في القواعد بعد عبارته السابقة وكذا التفصيل في الشهادة اما التكليف
فاثنان مطلقا وفي النكاح واحد ان كان انثى ولا قصاص على احدهما وان تعمد مطلقا ولو تشاركا ففي الرد مع الانتباه الا ذهنه
شكال نذ دفعه اشكال في مسائل حكمها ورد في الارث وينبغي مثله في الشهادة والحجب لو كان اخا اما في العبادة فاثنان
مطلقا فيجب على كل غسل اعضائه كلها او مسحها ولو لم يتوضأ احدهما ففي صحة صلوة الاخر نظر ويمكن هنا اعتبار الايقاظ

في

فمن لا ينتبه للتنبيه الاخر لا يعتبر طهارته فى صحة صلوة الاخر لحكم بعدهما وفى نكاحهما واحتمل من حيث
اما من حيث العقد فالظاهر توقفه على رضاهما معا وكذا يمنع الاشكال فى الطلاق وفى العفو كالبيع هما اثنان فى
اثنان لا ينقص من احدهما بجنايته الاخر ولو اشتركا فى الجناية اقتص منهما وهل يحتسبان بواحد او اثنين حيث يكون
فى غير المشترك وجهان ولو كانت جنايتهما فى المشترك وهو ما تحت الحقو اكتفى بواحد اذا عرفت هذا فالكلام فى جهات
الاولى انه لا يقوم من هو كذلك مقام اثنين فى نزح البئر وان قيل بتعدده اذ المتبادر غير ذلك ولعلو منه مدخلية
القوة فيه وضعف هذين باشتراك ما تحت الحقو واضح وينزح من البئر لو وقع فيه ومات نزح الاثنين نظرا الى ان
الواحد الذى فيه سبعون لو لا شمل الطلاق لذلك فان قلت التعدد ايضا لا يصدق عليه قلت بعد التعارض يقضى
الاستصحاب ببقاء النجاسة الى اليقين بالمزيل فيل فاين يعلم اليقين بالمزيل قلنا ينفى ما زاد على مقدار الاثنين با
بالا ولوية مع احتمال الحاقه بما لا نص فيه ان اوجبنا فيه نزح الجميع وعلى الثلاثين او الاربعين فلا اذ لا ينقص على الواحد
قطعا وفى الوضوء يعتبر غسل جميع الاعضاء ان حكمنا بالوحدة كالعضو المشتبه فى غيره مقدمة للواجب فان لم يمكنه سقط
بحسب التعذر كغيره ويبطل وضوئه بالحدث وهل يبطل بنوم احدهما واغمائه او جنونه بناء على ان هذه ليست امارة التعدد
او لا وجهان مقتضى الاستصحاب الثانى حتى يحصل اليقين بالناقض وان قلنا بالتعدد مع الامارة فالاقوى انه يكفى
فى وضوء كل منهما غسل اعضائه نفسه المختصة والمشتركة لشمول ادلة الوضوء وعدم حصول الاشتباه حتى يجب مقدمة ولا
يضره بقاء الحدث فى احدهما فى صلوة الاخر لاصالة عدم المانعية وليس ذلك الا كركوب المحدث على المتطهر فى الصلوة
فتبصر ولو تطهرا معا فينتقض طهارتهما بالحدث الحاصل من العضو المشترك كالبول لشمول ادلة النقض لها بخلاف الحدث المختص
كنوم احدهما دون الاخر فانه ينقض طهارة النائم خاصة وعلى هذا فلا يجوز للمحدث منهما الصلوة ولا الطواف الواجب ولا
مس كتابة القران ويجوز كل ذلك للمتطهر ولا يضره اتصال غيره به وفى العضو المشترك نظر فيحتمل جواز المس به مطلقا لانه متطهر
من جهة ويحتمل المنع لانه محدث من جهة اخرى ويحتمل لحوق كل حكمه فان مس به المحدث عصى دون المتطهر ولا تزر وازرة منهما
وزر الاخرى لو وقع قهرا ولو تراضيا على المس فالمحدث عاص وهل لكل منهما منع الاخر عن المس كالمشتركين فى الملك ام لا
لتسلط كل منهما بتمام العضو لا على الاشاعة او للمتطهر منع المحدث للنهى عن المنكر دون العكس او بالعكس لكون للمحدث الحدث
عن مماسته عضو المصحف ولو مس المحدث فانما عصى على نفسه والاجود الوجه الثالث اذ لا ضرر على المحدث حتى يمنع عنه ولو
شك احدهما فى الوضوء او شئ من افعال الغسل او الصلوة فعلا او ركعة او فى افعال الحج او فى غير ذلك كالاستبراء ونحوه
وحفظ الاخر فان قلنا بالوحدة فهل يجرى حكم الشك او الذكر وجهان والاقرب ان مع بقاء الشك مع مخالفة الاخر
يعمل بمقتضى الشك لصدق ادلة الواردة على غيرها ان لم [illegible] عنه الا [illegible] الا فالعمل على من يذكر لاصالة الصحة
ولو استلزم كل منهما البطلان كشك احدهما بين الواحدة والاثنتين وعلم الاخر بزيادة ركعة عن الفريضة فالكلام فى
كان الشك مصححا دون الذكر والترجيح للصحة ويحتمل فى صورة صحتهما معا تقديم قول الذاكر لو وافق الاصل كذكر احدهما
كون الركعة اثنتين وشك الاخر بينهما وبين الثلث ويحتمل تقديمه مطلقا ما لم يبطل لاصالة البرائة عن احكام الشاك و
انصراف ادلته الى غير ما عارضه ذكر وان قلنا بالتعدد فلكل حكم نفسه اذا لم يتعارض بزيادة او نقصان مبطلين او
واضح وان تعارضا كالشاك بين الاثنين والثلث للبانى على الثلث ومن يتيقن انه اثنان فتعارضان فى قيام الرابعة
للثانى ففى بطلانهما معا لعدم الترجيح او لزوم احدهما اطاعة الاخر كفاية حذرا عن الابطال فان [illegible] فالفرعة وجهان
الاقوى الثانى وان امكن اطاعة احدهما بحيث لا يلزم الابطال الصلوة وجب على الاجود كالصبر بعد التشهد او سلام

وحكم الغسل والتيمم طهارة ونقضاً مثل الوضوء مع احتمال وجوب غسل الكل في الغسل وان قلنا بالتعدد ولكنه وجه
ضعيف وسطح اتصال البدنين معفو للتعدد على الاصح ولو اختلفا في الدم المستمر في المضطربة في الرجوع الى الروايات
فمع الاتحاد يلزمهما الوفاق على معين ولو بحكم الحاكم او القرعة ومع التعدد فلكل حكمه كما في الوضوء وكما لا يضر حدث
احدهما لا يضر وجود الخبث ايضاً في ثوب الاخر المختص وكذا عدم الستر لو كانا انثى مع التعدد ومع الاتحاد فللمطيع قهر العاصي
في وجه ويسقط معه في وجه اخر ومع التعدد على الاول ويجب عليهما معاً النية والقرائة والاذكار والافعال في الصلوة
لو صليا دفعة واحدة اذا كانا متعددين ولو صلى واحد منهما فيأتي بما يجب عليه وان لم يصل الاخر وان كانا متحدين
فالواجب صلوة واحدة لكن يجب في افعال الصلوة المتعلقة بالاعضاء استعمال اعضائهما معاً ويجب النية
في الاصل والزائد ولو امتنع احدهما سقطتا ان لم يجعله علامة التعدد واما في الاقوال من قرائة وذكر فهل يجب قرائتهما
معاً كالافعال صرفاً للادلة الاصلي وهنا مشتبه فيجب مقدمة او يكتفى بالواحد لصدق القرائة وحصول الامتثال وجهان
اقربهما الثاني على اشكال لاستلزامه تعدد السهو والقران المبطل للعبادة كما قرر في محله بخلاف الافعال فان سجودهما
بعد سجوداً واحداً وان تعدد الاعضاء ثم ولا يحسبا اثنين في انعقاد الجمعة والعيد وان تعدد الانصراف الخمسة
الى المنفصل مع احتمال الانعقاد لعموم وجوب الجمعة خرج ما لم يجتمع الخمسة ولو في حق واحد بالدليل وبقي الباقي و
على الاتحاد فعدم الانعقاد واضح ولو سافر احدهما قاصداً للمسافة دون الاخر ففي كفاية قصد احدهما القصر مطلقاً للقصد
في احدهما والتبعية في الاخر وعدمها مطلقاً لان مثل هذا الابعد تبعية وقصد احدهما مع عدم قصد الاخر غير نافع او كفايته
على القول بالاتحاد لانه مسافر دون التعدد فلكل حكمه والتبعية ضعيفة وجوه اوسطها الاخير ويجيء نظيره في ناوي الاقامة
واتمام الناوي هنا اوضح ومثله ناوي المعصية ولا يجوز ائتمام احدهما بالاخر مع الاتحاد واما مع التعدد ففي جوازه لان
الاثنان جماعة وعدمه لبعد دخولهما في الاطلاق ولزوم تقدم الامام وهنا غير معقول وجهان والحق انا لو قلنا بجواز
صلوتهما دفعة واحدة فلا بأس بالائتمام والتقدم مع التعدد ساقط نعم يجيء شبهة في انهما لو صليا دفعة فاستناد القيام
والقعود ووضع الرجلين في السجود الى احدهما ليس اولى من الاخر والمتبادر من الادلة الاستقلال وهنا مشتركان و
اجتماع علتين على معلول واحد ممتنع والتشريك موجب لعدم الامتثال قلت لا مانع من ذلك لصدق استناد القيام
والقعود عليهما عرفاً مستقلاً وان كان في الواقع لهما مدخلية لكن كونهما بحيث لو لم يكن كل منهما القائم الاخر وفيه كلام
في ذلك وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى في بحث الاسباب ومن هنا تبين ان مع عجز احدهما وقدرة الاخر فان رضي الشريك بالاستناد
اليه في القيام ونحوه صحت صلوته ووجب صلوة المختار وان لم يرض صلى معذوراً ومع الاتحاد لو صام احدهما صوماً واجباً
عليه مضيقاً كرمضان يكره الاخر على الاطاعة ان خالف وامكن ذلك ولو اراد الصوم المندوب وندراً جاز الافطار
الى رضاء الاخر لانه اضرار ولو لم يطع الاخر في الواجب فمع اختلاف المعدة يصح عملاً بالميسور ومع اتحادهما ففيه الاشكال
والحق ان المطيع يصوم وينوي ولا يضره اكل الاخر وشربه وان تقوى به كالمكره على الافطار والاقوى انه لا يجب عليه
قضاء ايضاً للامتثال وعدم الفوات واما مع التعدد فلكل حكمه في الوجوب والكفارة وغير ذلك لكن مع اتحاد المعدة
يجيء الاشكال ويندفع بما مر وليس لاحدهما التبرع بالصوم او العبادة الشاقة او الحركة الغير المحتاج اليها مع اذن الاخر الا لزم
الغرر ولكل منهما السعي في حوائجه وامورة على قدر حاله وليس للاخر ممانعته في ذلك ولو تعارضا فالاقوى لزوم المهاياة
كالعبد المشترك فيقتصر يوماً في حاجة احدهما ويوماً في الاخر مثلاً ولو منع احدهما الاخر عصى والحق عدم الضمان لان
منافع الحر لا يدخل تحت اليد فلا يضمن بالفوت ولو اكره احدهما الاخر على الافطار مع اتحاد المعدة فهذا ابطل صوم نفسه

على الاصح ولو تضرر احدهما بالصوم لمرض ونحوه افطر ويصوم الاخر وان اتحد المعتق ولو كان صومه يضر صاحبه في جسمه
بشدة ونحوه ففي السقوط نظر لانه اضرار والعدم متجه لانه واجب وجهان والسقوط اقوى سيما مع ان تضرر الشريك بعود البرء
مظنة غالبا وان تخلف في بعض الصور كوجع عين ونحوه ولو حجا مع التعدد عن استطاعة او نذر او نيابة او منكسرا وملفق
يجتنب الافعال المشتركة لكل منهما ويأتي كل منهما بالمختص فيلبسان ثلثة اثواب للاحرام لاشتراك الواحدة ويلبي كل منهما
ويطوف ويسعى ويحلل كل منهما مع عدم رضا الاخر لازم على نفسه وان كان بعضو مشترك كالجماع نعم في جواز نيابة كل منهما
عن واحد نظر منشاؤه عدم الاستقلال وعدمه او لو نويا استناد الطواف والوقوف ونحوهما الى احدهما دون الاخر والاقوى
الجواز لان كلا منهما اتى بالافعال عرفا وليس هذا الا كركوب اثنين على دابة في الطواف قاصدين له ونحوه في غيره فتدبر
وكذا لو كان احدهما اصالة والاخر نيابة واما مع الحكم بالاتحاد فلا يجوز النيابة عن اثنين ولا الملفق وانما هو حج واحد
يجب مباشرة جميع الاعضاء مقدمة كما مر في الصلوة واما العبادات المالية من زكوة او خمس او صدقة او كفارة فعلى فرض
الاتحاد فلا اشكال واما مع التعدد فلكل حكمه ولو ادعى احدهما على الاخر مالا فمع التعدد يسمع ويقضى بينهما كغيرهما وعلى
الاتحاد لا يعقل لانهما كالجزئين نعم لو ادعى احدهما على الاخر غصب حق او ايذاء او ظلم في اكل او شرب سمع دعواه مع
الاثبات ويتوجه التعزير او اليمين **الثانية** انهما لو اتحدا بالامارة فحكمهما في الشهادة حكم الواحد سواء كان شهادتهما
اثبات او شهادة جرح كما في الطلاق عملا بالمتيقن وبمقتضى الامارة واما مع التعدد ففي قيامهما مقام الاثنين نظر من
كونهما كذلك ومن اصالة عدم تحقق الشرط او السبب الا في المتيقن وهو المنفصل والاقوى قيامهما مقامهما وفاقا للفاضل
على القول بحجية خبر الواحد مطلقا ولم يثبت بالشهادة تعدد زيد من ذلك واما فيما عدا النكاح من العقود فان قلنا بالتعدد
فلا ريب ان لكل حكمه عقدا غالبا كالوقف والبيع والصلح والاجارة والجعالة والهبة والعارية او بدنيا كالوكالة و
مزارعة ومساقاة ووديعة وكفالة ونحوها فلو كان المال من طرف ذي الحقوين خاصة فلا اشكال لانه مسلط على
ماله ولا مدخل لشريكه في ذلك ولو كان العمل من جانبه لكونه اجيرا او وكيلا عاملا او نحو ذلك من العقود العملية فهنا
وجوه **احدها** عدم جواز مباشرة احدهما ذلك لانه شريك لا يمضي تصرفه الا باذن الاخر كالدابة بين مالكين فلا
يوجرها احدهما الا باذن الاخر **وثانيها** الجواز لانه مسلط على نفسه غاية تسلط الاخر ايضا على ذلك فله اعماله في ذلك
وللشريك اجرة مثل حصته جمعا بين الحقين وعدم امكان قسمته الا كذلك **وثالثها** لزوم المهاياة كالعبد المشترك
فيقسمان الازمان ولو بحكم الحاكم فكل مسلط في حصته ان يعمل ما يشاء وعلى الاخر تبعيته ولا ريب في قوة الوجه الاخير ولو
تقبل كل منهما عملا لا ينافي الاخر فلا كلام في الجواز ولو صارا اجيرين لشخص واحد برضاهما فالاجرة بينهما سواء وهل
هذا من شركة الابدان فيبطل او لا فيصح الاقوى البطلان الا مع توزيع العمل وتقبل كل حصته لنفسه واما في الايقاعات
المالية كالفسخ والشفعة والعتق والتحبير في وجه والتدبير والاذن والاجازة يلتزم كل بحكم نفسه وماله كالشخصين المتباينين
وان قلنا بالاتحاد فهل يكفي رضا واحد منهما في عقد او ايقاع مما ذكر سابقا لدخوله تحت الادلة او لا بل يعتبر رضاهما
معا الاجود الثاني لان كلا منهما كالعضو والمال واحد لهما ويحتمل وجه ثالث وهو انه وان كان المال للواحد والمالك
واحد وهما كالجزئين لكن حيث ان الجزئين هنا ليسا كاليدين في الانسان بل هما مستقلان في احداث عقد او ايقاع
فيكون نسبة المال للواحد اليهما بالاشاعة كما بين الشريكين فيمضي تصرف كل منهما في نصف المال وان لم يكن قابلا للقسمة
ابدا وهذا في مثل الوصية والتدبير لا اشكال فيه لانه يرجع الى انتقال ما عدا الثلث للنصف الى الوارث واما في
المعاملات في الحيوة فاللازم منه انتقال حصة من ملكه او انتقال حصة اخرى الى ملكه كما في الشفعة والفسخ بعد تراضيهما

والوصية

مثلاً في البيع فيلزم كون ذلك مختصاً له دون شريكه ثمناً او مثمناً وذلك لا وجه له لاستلزام التعدد والغرض الاتحاد
ولو عاد ذلك الى الاشاعة فصار معناه المضي من دون رضاء الآخر فليمض في الكل والذي يختلج في النظر جريان احكام التعدد
مط لشمول ادلة العقود والايقاعات لكل منهما ويكون لكلٍّ في ذلك ما لنفسه اعطاؤها في الميراث حصة لواحد لا بدل
على عدم تملك كل منهما شيئا على اشكال لنا الثالثة انهما في عقد نكاح ذكرا كان او انثى حكمه حكم سائر العقود من اعتبار
تراضيهما معاً ولو قلنا هناك بالتجزية مط او للتعدد مط لشمول ادلة العقود والايقاعات لكل منهما فهنا لا نقول به لعدم
انفكاك الشخصين واعتبار رضاء احدهما دون الآخر تحكم فيعتبر رضاهما سواء اتحدا في الارث وتعدد اما لو كان ذكراً فهنا
بلا اشكال ولو كان انثى وكان في الارث واحداً يجري عليهما في النكاح ايضاً حكم الواحد في عدد الزوجات وفي القسمة وغير ذلك
وان تعدد في الارث فهنا كلام من وجوه احدها هل يصح عقدهما لعموم دليل النكاح او لا لانه جمع بين الاختين وجهان
وقد صرح الفاضل بانهما في النكاح واحد ان كان انثى وكذا في ملك كما عرفت وهو كلام منظور فيه جداً اللهم الا ان يق
ان عموم ادلة النكاح قضى بالجواز والمتبادر من قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين غير هذا الفرض فيدخل تحت العموم او يق
ان منشأ عدم جواز الجمع بين الاختين ليس الا من جهة كونه منشأ للتشاجر والتنازع وقطع الرحم وهذا لا يكون الا مع تعدد
الفرج فاذا كان الفرج واحداً فلا تنازع وفيهما نظر اما الاول فلانه كما لا يعلم دخوله في الجمع بين الاختين لا يعلم دخوله
فيما وراء ذلك والاصل في النكاح بعد الشك في العموم التحريم واما الثاني فلمنع كون العلة ذلك ولو سلم فالتشاجر موجود
ايضاً اذ ليس ذلك لمحض الوطي بل لعل لسائر المقدمات والتقبيل ونحوها ايضاً مدخل في ذلك والتفكيك فيها هنا ممكن و
عدم الجواز اولى بل اقوى وثانيها انه هل يجري عليه في القسمة وعدد الزوجات حكم الواحد ان قلنا بجواز نكاحهما
الفرج وهو المتعين في ذلك ولى بل هو قائم مقام الاثنين فلا يجوز غيره سوى الاثنين لظاهر التعدد وشمول الادلة
ظاهر من جواز النكاح وقال انه واحد كون حكمه ايضاً كذلك والا لزم التفكيك المستغرب ففي مسئلة الاختين لا تبرم

الكلام

بالاتحاد وفي القسمة والعدد بالتعدد كالارث تحكم بحت كما ان اجراء حكم الواحد في جنبة الزوج والاثنين في ارثه بعيد
ايضاً مستبعد جداً فكلام الفاضل الشهيد الثاني هنا لا اعرف مستنده وثالثها مع كون الحكم متعدداً في الميراث ينبغي

الذكر

عدم جواز تزوجه لعدم امكان اباحة زوجين لامرئة واحدة ودعوى ان ذلك للزوم اختلاط الانساب كما في النصوص
ومع اتحاد الفرج لا يلزم ذلك مدفوعة بمنع كونه علة بل هو حكمة والا للزم جواز النكاح رجلين ليائسة في ان واحد
ولا يقول به احد وغيره من النقوض كثيرة ونمنع عدم لزوم الاختلاط هنا لانه اذا ولد هنا ولد يكون له ابوان والفرض
ان لكل منهما اموال وحقوق ويلزم من ذلك الهرج والمرج في الاموال لازم التعدد اذا مات زوجة ان يورث عن
رجلين وهذا غير معقول سيما مع كثرة الورثة والعول ويخرج من ذلك مسائل لا تنحل مع ما فيه من التفكيك بين الحيوة والموت
وفيه بعد فيكون المنع في الذكر ايضاً اقوى ويمكن دفع ذلك كله بانه وان لزم ذلك في المقامين لكن منع هذه النفس من
النكاح شيء لا يرضى به الشارع ومستلزم للعسر والحرج لو كبد المودي الى التلف اذا اجتماع شهوة شخصين في عضو واحد
موجب للتلف السريع لو لم يكن له مدفع ولا ضرر في الاسلام وهو شرع سمحة وشمول دليل المانعية لمثله ضعيف
والتساوي بالعدد فلا وجه لمنعه من ذلك وهو لا وفق بقاعدة الشريعة ونوع المذهب وان لم يساعده دليل خاص وقد يطرّ
بالملك كالعقد في هذه الامور فتدبر الرابعة ان عقد التزويج لو اراد الذكر الطلاق فمع الاتحاد في الزوجية يلزم الاتحاد فيه
ايضاً لكن ينبغي ان يناط برضاهما بطلان احدهما ومثله الكلام في الفسخ بالعيوب من جانبه ويمكن فرضه لو كان ذكراً والحجر بين
انثى لعدم اختصاص الفسخ بالذكر ويشكل بانهما ان كانا في الواقع واحداً فمتى خلا احدهما او فسخ ينبغي ان يؤثر لصدق الاسم

ولاحق

ولا وجه لترجيح رای المبنی علی المانع وان کانا متعددین فی ما فیه احدهما حرم علی الزوجة او الزوج فلا یجوز استعمال الآلة
المشترکة فی الوطی الملفقة من زنا وحلال وغایته ما دل الدلیل علی مخالفة القاعدة فی صورة تراضیهما وبقائهما علی
النکاح دون اختلافهما ابتداء او استدامة لانهما لا ان تولی ذا حکم الشرع بالصحة فی النکاح واحد کان او متعدد امر تحیر
ما من فیشك فی زواله ببطلان احدهما فی الذکر او بفسخه مطلقا فیستصحب الی ان یثبت المزیل بتراضیهما او هو متحیر وملحق
باتحادهما ایضا فی اسباب التحریم کالرضاع ونحوه من اسباب التحریم وان تعدد فی الارث لحاقا بالنکاح فیحرم علی صیغة
احدهما او توابعهما من امهات وبنات واخوات وان تعدد المعدد وکذا یحرم علیهما من رضع من احدهما او رضع حیث
ولو مع استقلال الثدی نظرا الی حصول شد العظم والانبات فی العضو المشترك فی الاول وفی الوسط واستلزام تحریمها
علی احدهما الحرمة علی الاخری لاتحاد الفرج او لا بل لا یحرم الا برضاعهما او ارضاعهما معا للشك واستصحاب الحل
مقتضی کلامهم الاتحاد مطلقا ویلزم نفقتهما معا علی زوجهما سواء اتحد فی المیراث ام تعدد اقتضاء لحق الزوجیة وان جعلنا
فی حکم الواحد لان نفقتهما معا نفقة الواحد ولو کان زوجا مع اتحاده فالنفقة فی ماله ومع التعدد فالنصف فی مال احدهما
والنصف الاخر فی مال الاخر فان کانا زوجا واحدا وکذا المهر ولو نشز احدهما بکلام خشن ونحوه ففی سقوط النفقة
وجهان والاقوی عدم السقوط سیما مع التعدد فی المیراث لان النفقة للزوجیة والاخری لا تقصیر لها ولا تسلط لها علیٰ فیقها
وهل تسقط نفقة الناشز مطلقا او لا کذلك وجهان والاقوی انه فیما لا یضر بکفالة الغذاء او عدم من اصله فلا لانه اضرار
بالاخری ولو ارتد احدهما فلا یقتل ولا یحبس لانه اضرار بالاخر ذکرا کان او انثی متحدا او متعددا وهل ینفسخ به النکاح ویحرم
الزوجة لانه متی حرم باحدهما حرمت بالاخر وهو مقتضی الوحدة فی النکاح فی کلامهم او لا وجهان یرد علی الاول انه اذا
کان متحدا فی النکاح فترجیح المرتد علی المسلم ترجیح بلا مرجح فلم لم یحکم بجانب المسلم مع ان الاصل مع الشك البقاء ویرد
علی الثانی انه اذا لم ینفسخ مع ارتداد النصف ینبغی حرمانه من الارث ونحوه فاذا ماتت الزوجة فینبغی اعطاء نصف ارث
الزوج وهو بناء فی الاتحاد کما ذکرناه فی تجزئة الاموال فی المعاملات وان اعطیت النصف لهما معا لزم اخذ المرتد الارث
مع وجود المسلم مضافا الی عدم ترجیح الی تنصیفه ویحکم بنجاسة الحصة المرتدة مطلقا ولا یقدح فی عبادات الاخر کما لا یمکن
حده ولا حبسه مع التعدد ومع الاتحاد له الاجبار علی الاداء لان امتنع اختیارا کما فی الحبث لعرضی او شرعا کما فی المرتد
عن فطرة علی المشهور فلا یضر لانه معذور ولو کانا زوجة فی کفرهما الکافر فاسلما انفسخ النکاح وکذلك لو اسلم احدهما لقاعدة
نفی السبیل کما نقرر فی محله انشاء الله تعالی اذ السبیل علی احدهما سبیل علی الاخر والبدن تابع لاشرف الطرفین تغلیبا للاسلام
لو کان ذکرا کافرا فاسلما فالنکاح باق لو اسلم احدهما فکذلك ولو اسلم الزوج فالاقوی انفساخ النکاح لکفر الاخر لما
المانع من السبیل کما فی العکس ولو ولد له ولد فحق النفقة والولایة مشترکة بینهما فان اتحد فلا کلام ولا یکفی فی النصرف فی مال
الطفل او بذ بنکاح ونحوه رضاء الواحد وقد مر تحقیقه فی باب العقود مع کلام فیه وان تعدد فالاقوی ان النفقة کالارث
فی مال کل من الطرفین بالنصف والولایة مشترکة وهل هما ح ارتباطی کما لو اوصی باثنین بشرط الاجتماع او لا بل هما ح
کالاب والجد یمضی تصرف کل منهما ومع التعارض فالسابق والا فبطل وجهان ومقتضی ما قلنا فی باب العقود من کون
کل منهما فی المتعدد مستقلا فی ماله ان یکون فی مال المولی علیه کذلك وظاهر الوحدة فی باب النکاح الوحدة فی لوازمه
ایضا کما قرر فی القسمة والنشوز والنفقة وغیرها وهذا اصح قولا بینهما ولانه مرتبط ولو کان انثی فحق حضانة الولد
کالولایة فی طرف الاب ولکل منهما اسقاط الحق بناء علی ان الحضانة لیست اجباریة کما هو التحقیق ومقتضی القاعدة الاولیة
فی الحقوق انشاء الله تعالی ولو امتنع احدهما فهل للاخر تحصیله او لا وجهان مقتضاهما انه عمل متبرع به وقد قدمنا انه لا یجوز

ولا یضرب

الا مع رضاهما لنفي الضرر وانه حق جعله الله تعالى له ولا اذن في الشئ اذن في لوازمه والاصح الجواز مع المهايات والعدم
بدونها واما مع كافل غيرهما فالواجب على كل منهما كفايته وعلى المجموع المركب عينا حضانة الولد ولكل منهما ارضاع الطفل باجرة
وتبرعا مع تعاير الشك ولا يجوز اجرة واحدة على الاثنين لانه شركة ابدان وقد عرف نظيره ومع الاتحاد فالاجرة الواحدة
ويعتبر رضاهما معا كباب العقود ولا يقع الطلاق ولا الظهار ولا الايلاء على احدهما للشك في السبب للفراق لانهما كالجزء
في البدن والمعنى يتعلق بهذه الانفاقات على المرتبة تامة ودعوى ان قولهما لاحدهما انت طالق او على كظهر امي او طلقتك وو
والله منتزع للمجموع المركب لاتحاد الفرد مدفوعة اذ ليس هذا على التحقيق الا كقول الرجل مشيرا الى اصبع امرأته وانه وطلقتك
وليس له موضع وطى الا بالمجموع المركب وان كان بينهما فرق من جهة احتمال اسناد البطلان هنا بعدم كون العضو فيه ملا
للتخاطب بخلاف المقام اذ كل منهما قابل لذلك والحق ان الاتحاد في النكاح كما يقتضي رضاهما فوقوع سبب الفراق لا بد ان
يقع بكل منهما قضية للاتحاد واما في اللعان فان كان بقذف ونفي ولد فالظاهر كفايته الواحد منهما لاتحاد الفرج
فقذف احدهما قذف للاخر ونفي الولد من نفسه نسبة لهما الى مجامعة الغير مع احتمال ان يقال ان قذف احدهما لا يستلزم
الاخر لاحتمال الاكراه في حقه واما نفي الولد فيتعلق بهما معا ومتى ثبت اللعان لم يقذفهما معا ونفي الولد لا قوى
عدم البينونة الا مع الاتيان بالشهادات من كل منهما عملا بالاصل ولا يهام التعدد كل منهما مستقل في الاتيان
وجواز النكاح مرة اخرى ومع الاتحاد فالاصل مشتبه فينبغي الاتيان مقدمة ولو ابى احدهما عن اللعان فلا حد ولا
تعزير لانه اضرار بالاخر ولا تحريم وكذا لو كان احدهما صماء او خرساء لا يقع عليها اللعان فلا يقع التحريم وان كان
متعددا قضية للوحدة في باب النكاح تمسكا بالاصل وكذا لو قذف احدهما فلا لعان لعدم افادته التحريم وان لاعنا
فبر متم ولو لاعن احدهما وطلق الاخر لا يحرم بل هي زوجة وكذا لو ظاهر احدهما والى عن الاخر لان كلا منهما جزء سبب لم
يجعل الشارع مجموعهما سببا في التحريم وتحريم كل منهما فرع التحقق بالمجموع وكذا لو كان زوجا فظاهر احدهما وقذف او الى
فلا يترتب عليه حكم كما في الطلاق والوجه فيما تقدم فيه لو اتفقا على احد الثلثة تحقق السبب متحدا كان او متعددا فان
لاعن كل منهما بانت الزوجة والا فلا حد ايضا ولو رجع احدهما الى الكفارة دون الاخر في الظهار او في الايلاء فيحكم
بالاتحاد يشكل من جهة انهما لا يجبران على الفئة بعينه ولا على الطلاق بخصوصه حتى يجبرا على ذلك بل يجب عليهما احد
الامرين فان اختار احدهما الطلاق والاخر الفئة اشكل الامر والحق ان هذا الاجبار لما كان لدفع ضرر الزوجة
ولما لم يكن جمعهما والضرر يندفع باحدهما اجبر على واحد لا بعينه وهنا لا يندفع الضرر بالواحد لا بعينه لان رجوع احدهما
وطلاق الاخر كلاهما غير مؤثرين كما قرر في تحليل ولا في تحريم فيجبران على اختيار احدهما مع الاتفاق دفعا للضرر عن الزوجة
وكذا الحكم مع التعدد ايضا لان الحكم في توابع النكاح على الوحدة الخامسة انه لو التقط احدهما شيئا او حيي رضا او تملك
شيئا مشتركا او قبل هبة او وديعة او غصب شيئا او اتلف شيئا من مال الناس فعلى التعدد يلزمه حكمه على التعدد على
الاقوى من تعريف وتملك واستيمان وضمان او غير ذلك من احكامه ولا دخل لشئ من ذلك كله على الاخر لدخول
ما ذكر كله في باب الاموال التي قد قررنا استقلال الكل من المتعددين في ذلك وظاهر الخبر في الميراث حيث حكم له بميراث
اثنين يدل على استقلال كل منهما بحصته واما مع الاتحاد ففي التملك بالعقد والاستيمان به كالهبة والوديعة لا يتحقق
الا برضاهما معا على كلام سبق واما في مثل الاحياء والحيازة فيقوم وجهان من انه داخل في عموم من احيى ارضا وحاز
فينبغي التملك وان كان بعد ذلك يشتركان في الماليه ومن ان التملك منوط بالنية على الوجه الاقوى في محله سيما
في الفعل المحتمل ونية احدهما غير مغن عن الاخر والذي يقوى في النظر تحقق التملك قضاء لحق السبب المثبت وقد يحقق

ومنع الاخر ليس سببا حتى يعارض على اشكال له من اصالة عدم التملك لكنه يندفع بان الحق عدم جواز منع احدهما صاحبه
عن مصالحه الا اذا كان مضرا على الاخر فاذا لم يجز فلا تاثير له في العدم لانه فعل محظور واما اللقطة فلا صحة لانه لا يثبت
الاحكام الا مع رضاهما لاحتياجها الى الحفظ والتعريف وغير ذلك من نفقته ونحوه على بعض الوجوه وضمان مع التملك لو ظهر
المالك على وجه قوي وهذه كلها تتبع الرضا ولا يدخل شيء من ذلك على الانسان قهرا فيد احدهما مع عدم رضا الاخر
كلا يد في ذلك كله نعم لو كان التقاطا مملكا كما دون الدرهم او المدفون في ارض لا مالك له وليس عليه اثر اسلام فالاصح
كونه كالحيازة في التملك ومنع الاخر لا ينفع في ذلك واما الغصب والاتلاف فيحتمل فيه وجوه احدها تعلق الضمان
بتمامه اذ الحكم الوضعي لا يدور مدار الرضا والعلم فمتى تحقق الاستيلاء والاتلاف ولو بعضو من اعضاء المكلف ضمنه
وثانيها عدمه لان الفرض انهما واحد في ما لهما واحد ولا يتحقق الغصب للمجموع المركب الا برضا الكل هنا عرفا وكذا نسبة
الاتلاف فمتى تحقق الشك في حصول السبب قضى الاصل بالبراءة وثالثها الحكم بضمان النصف نظرا الى ان هذا اليد
والضرر مع اتحاد الموضوع بمنزلة نصف لكل نصف لا تلاف كل يد على النصف واتلاف للنصف فينبغي التقسيط فعا
سوء معا ويشكل هذا بان دفع النصف لا يستقل من مال الغاصب فلا بد من كونه من المال المشترك فيرجع الى ضم مال غير
الغاصب بدل مال الغاصب فاذا جاز ذلك فلا بد فع الجميع لعوض ويندفع بان هذا وان كان كذلك لكنه [illegible]
في الطرفين ودعوى انه ينبغي ضمان الكل لغصب احدهما وعدم منع الاخر فيكون بمنزلة صاحب الكلب العقور والدابة الشاردة
فاذا اتلف شيئا ضمن صاحبه اذا لم يمسكه مدفوع بالفرق من وجهين احدهما ضعف المباشر هناك دون الفرض وثانيهما امكان
المنع هنا وفي المقام فلا يمكنه منع صاحبه ومن هنا يتخرج وجه رابع وهو ضمان لو علم الاخر به ولم يمنع فكانه ادخل الضرر على
نفسه مع قدرته على دفعه وان لم يرض به في قلبه وبما لو لم يطلع او اطلع ولم يقدر فلا ضمان مطلقا او في النصف على الوجهين
والحكم محل اشكال والاخير اقرب لوجوه جدا ولو اصطاد صيدا فسمى احدهما دون الاخر فهل التعدد مناط الحكم بتسمية الرامي
او المرسل للكلب واما على الاتحاد ففيه وجوه احدها الاباحة مطلقا لدخوله فيما ذكر اسم الله عليه والغرض اتحاد الصيد وثانيها
المنع مطلقا لان مع الاتحاد يكون من باب اشتباه العضو الاصلي ويعتبر في التسمية كونه بالاصلي كما في اذكار الصلوة فيجب مقدمة
لتحقق السبب التذكرها شرطا وثالثها اعتبار تسمية المرسل والرامي كما في التعدد تنزيلا للتعدد منزلته والاول اوسط
او فق بالقاعدة والاخير اقرب الى الاعتبار ولو امتنع الاخر من التسمية حيث اعتبرنا الكل ففي سقوطها وحرمة الصيد وجهان
والذي يقوي الاول لسقوط مقدمة العلم مع التعذر على ما يستفاد من موارد الشرع وان كان في الحكم الوضعي محل نظر و
لان هذا ليس باقل من صورة النسيان التي يحل فيها الصيد بلا كلام ويجيء هذا الكلام بعينه لو كان احدهما مسلما والاخر
كافرا مع التعدد يعتبر الرامي ونحوه ومع الاتحاد يجيء الوجوه السابقة والتخيير او فق بالقاعدة اتباعا للاخص المقدمتين و
هذا الكلام يجيء ايضا في الذبيحة مع كون اليد الذابحة غير مشتركة واما مع كون اليد مشتركة فمع التعدد يقوى اشكال
في صدق انه ذبيحة المسلم او مع الوحدة اشكل والحق في صورة التعدد الحل لاسناد الفعل الى المسلم لو كان هو القاصد واليد التي
واشتراك العضو غير قادح وان هو الا كالسكين الذي يذبح به المسلم تارة والكافر اخرى واما مع الوحدة فالمجموع المركب
ليس بمسلم ولا كافر والاصل في الذبيحة التحريم حتى يصدق انه ذبح المسلم وهو محل الشك فيحرم اما التوارث فهما في الميراث
واحد مع اتحادهما ذاتا والا فمتعدد والمراد بالميراث ميراثه من ابيه او امه او واحد من اقاربه من اخوته او عمومته او خؤولته
لاطلاق النص في ذلك كله فيكون بمنزلة اخوين او عمين ونحو ذلك واما ميراث الزوجة فهل هو ايضا كذلك لاطلاق الروايات
في الميراث ولا لان الحكم بوحدته في النكاح فاضح بوحدته في الارث الناشئ منه ايضا ولانه لو كان كذلك فينبغي اخذه جميع المال لو كان

زوجا بلا ولد لانحصار الزوجين فيلزم حرمان الورثة الاخرين وقريب منه لو كانت زوجة وجهان ويمكن دفع الثاني
بان الحكم بالوحدة كما مر ليس الا للحذر عن لزوم اجتماع الزوجين والجمع بين الاختين فنفرضه واحدا في تلك المسائل من التعليل
فراجع واما في غيره من الاحكام فلا وجه لفرضه واحدا فان المرجع الادلة كما قررنا لك في قسمة او نشوز او طلاق ونحوها او نفقة
او ولاية او حضانة نعم يتجه ورود اخذ الميراث كله ونحو ذلك فلك لا يضر ذلك غايته كونه كمسئلة العول فان قلت لا
يمكن جعله من باب العول اذ في باب العول ياخذ الزوجان سهامهما ويدخل النقص على بعض الباقين في مذهبنا كما
رواه ابن عباس وهنا في الزوجة يمكن ذلك لعدم استيعاب حصة الاثنين المال مطلقا غايته تقضي بالنصف واما يكون ربعا
كله ويبقى الباقون وهذا لا وجه له قلت اولا ان كان الزوج يزاحم الورثة مطلقا فلا ضير في ذلك فان كان حصة البعض
البعض وان كان حصة الكل فالكل ولا مانع منه وثانيا نقول ان المزاحمة في الفرائض تقتضي دخول النقص على جميع الورثة
بالنسبة الى السهام كما زعمه العامة وهو الموافق لقاعدة التنازع فان النص والاجماع على دخول النقص على البعض دون
الاخر في مسئلة العول اذ يستوعب حصة كل واحد منهم كل المال واما اذا استوعب فلا دليل على التفاوت فالمرجع
القاعدة وهو دخول النقص على الجميع بالنسبة وبذلك يندفع الاشكال ولا دليل على اعتبار الوحدة في ذلك سيما
بعد عموم شمول دليل الميراث للمقام وان كان محل تامل اذا الظاهر ميراثهم من اقاربه لا من كل واحد اما ميراثه من اولاده
وفروعه فهل ياخذ ميراث الابوين والامين ذكرا او انثى او لا بل ياخذ ميراث الواحد كصورة الاتحاد والكلام في
ذلك كالكلام في ميراث الزوجة بل هنا نوجه القول بالتعدد للقاعدة اولا طلاق ولا يرد عليه العول مطلقا ولا دعوى
ان الوحدة في النكاح وحدة في الابوة اذ قد يقال ان الابوة والامومة ليس من لواحق النكاح وان حصل بعده لا بد نراه
ليس كل مترتب على شيء لاحقا له والنسب غير السبب سيما في باب الميراث حيث عدهما قسمين والحجب لو كان اخا يتبع الميراث
كما نص عليه ثاني الشهيدين لصدق الاخوة مع التعدد ولقيام العلة التي ذكروها في الحجب وفي احتمال انصراف الاخوة الى التعدد
ضعيف ولو كانا متعددين في الميراث فكون احدهما ممنوعا من الارث لكفر او قتل لا يقتضي منع الاخر لتغاير الاستحقاق
والمال واما مع الوحدة ففي الاكتفاء بوجود المانع في احدهما مطلقا او الحكم بالارث لتحقق المقتضي والمانع المشكوك غير قادح
ويحكم بانتصاف الميراث على التقريب الذي تقدم في الضمان وجوه والذي يقوى في النظر الوجه الاوسط لان ادلة الارث
عامة ولم يعلم من تقييد الموانع الا الكفر التام وكون المجموع قاتلا واما مع التبعيض فيجب للشك في الصدق فالمرجع العموم
السابعة انه لو اتى احدهما بما يوجب الحد كالزنا واللواط وشرب الخمر والتعزير كما في وطء البهيمة وامثاله فالكلام في ضمان
المال الذي يترتب على المعاصي والعقوبات كغرامة قيمة البهيمة وتلف المال المسروق ونحو ذلك مما ذكروه في باب الحدود
يعلم حكمه مما مر في الغصب والاتلاف من الاشتراك مع الرضا والوجوه السابقة مع العدم واما العقوبات فان صدر ذلك
عن رضاهما معا فلا كلام في ترتب التعزير والعقوبة والحد كغيره لانهما اما متحد فيلزم حكمه او متعدد مكلف ولا يتوجه ان
كلا منهما ليس بمستقل في المعصية فلا وجه للعقوبة لانا نقول قد مر نظيره وقد ياتي في محله ان المناط في ذلك الصدق
ويصدق هنا انهما زنيا او سرقا عرفا ولا ربط لمسئلة العلتين بالمقام وثانيا كما اشتركا في الفعل اشتركا في العقوبة
بنحو ذلك لاتحاد الجثة وهذا عين العدل والمروة فلا محذور ولا فرق بعد ذلك بين صدور الفاحشة من احدهما
حيث يمكن كالاستمناء والسرقة في وجه او منهما معا كالزنا ونحوه لان التراضي والتواطي مع اتحاد الجثة يوجب اسناد
الفعل اليهما معا مع احتمال ان يقال في صورة صدور الفعل من الواحد لو مع رضى الاخر فالمتجه ترتب العقوبة على تلك الجناية
ومجرد رضا صاحبه ما لم يكن معينا لا يكفي في النسبة غايته انه فعل حراما بترك النهي عن المنكر فيلحق هذا بصورة عدم رضا

احدهما فی کون العقوبة علی الاخر وهذا اشبه بالقاعدة ومتی ما ترتب العقوبة علیهما فان کان قتلا بالسیف او برجم فلا
کلام فی قتلهما معا وان کان جلدا او حدا او تعزیرا کیف کان او قطعا کما فی السرقة فان کان کل منهما بالغا لم یضرب ای عضو
کان قتلا او جرحا لاحتمال تعدد الجلد والتعزیر وان کانا متعددین لصدق جلدهما بجلد احد وکذا التعزیر وان لم یکن کذلک ففی
لزوم الضرب فی العضو المشترک حذرا من الزیادة او التکرار علی غیر المشترک ابدا علی کل واحد حقیقة والتخییر وجوه واقوی
انسبها بالحدود واوفقها بالحکمة ان لم یخف منه حدوث تلف لاحدهما حتی یتعین الاخیر لکن الاقتصار علی العضو المشترک
مع تمامیة المجامعة بالسویة احوط ولو لم یتم الا باحدهما او تأذی من صاحبه جلد علی العضو المختص واما القطع فمع اتحاد الجارحة
لا کلام ولو تعدد ففی لزوم قطع ید کل منهما مطلقا او الاقتصار علی الید الواحدة وجهان والاقوی مع الاتحاد فی الاثر
وقطع الواحدة عملا بالمتیقن وهی الجامعة ان علمت واتحدت ومع التخییر ان تعددت او جهلت والقرعة فی المقامین او مع الجهل وجه
قوی واما مع التعدد فان کان کل منهما باشر الاخراج عن الحرز بالشرط قطع الیمنان معا ولو لم یکن لاحدهما یمین و
الیسار واما لو سرق بعد ذلک ایضا لا یقطع رجله لانه مشترک واما فی الحجر فمع التعدد ورضا الکل بالعمل یحجر راسهما ومع
عدم الرضا الواحد یحجر راس الاخر واما مع الاتحاد ففی جوازهما معا مقدمة للواجب او التخییر او سقوط الحد للشبهة او القول
بالقرعة وجوه ولا ریب ان هذا مع تراضیهما والاقتصر علی من رضی بالعمل واما فی القصاص فلو قتلهما عمدا احد فمع
الاتحاد یقوم وجهان الاقتصار علی قتل الجانی لعموم النفس بالنفس ویحتمل لزوم رد دیة الاخر ایضا لانه زائد وهو الاصح
مع التعدد فلا کلام فی قتله باحدهما ورد دیة الاخر علی الوارث ولو قتلا واحدا واشترکا فی قتله فلولی الدم قتلهما معا مع رد
دیة الزائد کالمشترکین فی القتل علی التعدد ومع علی الاصح ولو قتله احدهما فقتله لدیة دون القصاص لعدم امکان
اخذ المماثل ولکونه ضررا علی الاخر وهذا مع التعدد لا کلام فیه واما مع الوحدة فیحتمل جواز قتلهما لانه نفس واحدة اخل
تحت العموم غایته دفع دیة الزائد وهو ضعیف ولو جنی احد علی عضوهما المشترک فهما مشترکان فی حق القصاص والدیة
کما انهما مشترکان فی العضو ولو عفی احدهما لم یسقط حق الاخر مع التعدد واما مع الاتحاد فیحتمل عدم جواز العفو لا
مع التراضی ویحتمل تنصیف العفو کالتعدد ویحتمل العفو بکله لان احدهما کاف عن الجمیع وقد تقدم نظیره مرارا ولو جنی
علی عضو المختص فان تالم به کل منهما فالشرکة دیة وقصاصا علی نحو ما مر لکن مع الاتحاد لا اشکال فی ذلک سواء اخذ
دیة او اقتصاصا منه ومع التعدد فلو تفاوت نسبة الالم بالنسبة لهما ففی تساویهما بالدیة وقسمتها له بالنسبة الی الالم وجهان
والثانی اقوی ولو عفی احدهما یحتمل هنا قویا سقوطه مع اسقاط صاحب العضو المجنی علیه بالذات علی الوجوه السابقة وقد
ولو جنیا معا علی عضو احد فان کان فیما یساوی المشترک اقتص من عضوهما المشترک علی الاصح مع تالمهما کلیهما او بدیة رد
غیر المتالم دیته علی المتالم بنسبته ولو کان فیما یحاذی المختص تخیر الولی بین القصاص منهما مع رد دیة الواحدة وبین
القصاص من احدهما مع رد دیة الاخر علیه حصته هذا مع تعددهما واما مع الاتحاد فحکم المشترک وفی المختص یحتمل عدم
جواز القصاص فیهما لانه نفس واحدة ولو جنی احدهما فان امکن الاقتصاص بما لا یضر الاخر کقطع ید ونحوه ثبت القصاص
مع التعدد ومع الاتحاد ایضا فی وجه قوی واما فی المضر لا قصاص مع التعدد قطعا بل الدیة فی ماله واما مع الاتحاد فیحتمل
الثبوت والاقوی المنع ایضا وفی کون الدیة بالتمام او بالنصف کما مر ثم المبحوث الثامنة ان ما ذکرناه حکم ذی الحقوین
من حیث هو کذلک وقد یکون ذوی الحقوین مشکلا لیس فیه الفرجان و یتجه فیه ایضا القرعة کما مر لکن مع تعددهما فی الانثیان
یحتمل استعمال قرعة واحدة فیحکم بالذکورة او الانوثة فیهما معا ویحتمل استعمال القرعة لکل منهما فقد یکون احدهما
ذکرا والاخر انثی و هذا هو الاقوی فان اخرجتهما القرعة ذکرین او انثیین فلا کلام وصار حکمهما ما فصلنا وان اخرجت

ذكر والاخر انثى فهما اخ او اخت يجرى عليهما احكام الذكورة والانوثة كل برأسه وحيث انهما ممسوحان كما هو المفروض فلا
اشكال هنا لعدم جواز النكاح وقد يكون خنثى له ما للرجال وما للنساء مع الاتحاد فى الاشتباه كما فى الرواية يكون واحد
خنثى ويجرى عليه ما سلف من احكامه فى العلائم او لا مع ما مر من تعارضها او بدونها ووجود العلائم للذكورة فى احدهما و
الانوثة فى الاخرى فعلى ما اخترناه من كون الامارات وضعية لا تعبدية فلا بد من قوة الرجحان فى نظر الحاكم فانه وان كان
مقتضى الاشتباه دفعة هو الوحدة لكن قد يوجد اللحية فى احدهما دون الاخر ولذا لو تعاضدت بغيرهما من امارات الذكورة
والاخرى بامارات الانوثة فيرجح فى النظر كونهما اثنين بما للرجال لاحدهما وما للنساء للاخر ولا منافات فى ذلك بكون
الفرجان لكل منهما كساير العضو المشترك اذ المساعد الامارة على الامتياز او ساعد ايضا ولا منافاة فى وجود عضو زائد
لكل منهما واذا حكمنا بكونهما اثنين فهل نقول به ايضا فى باب الميراث ونطرح الرواية او لا وجهان والاقوى مع قوة
الامارة الاول والرواية لا تشمل المقام ومع التعدد بالاشتباه ايضا فلا اشكال فى التعدد لكن الاشكال فى كونهما معا خنثى
حتى يجرى عليهما احكامه فى ميراث ودية او غير ذلك من المباحث وواحد منهما ذكر والاخر انثى والاصح ان مع وجود
امارات الذكورية فى واحد والانوثية فى اخرى يحكم على كل واحد بمقتضاه سيما مع بول احدهما من الة الرجولية
والاخر من الانثى فيكونان واضحين واما مع عدم وجود امارات مميزة او مع تعارضها فهنا اشكال والحكم ان يقال
مع البول من احد الفرجين او مع التساوى ومع التاخر والانقطاع يحكم على كليهما معا بالذكورية لو كان من الته وعلى
كليهما من الانوثة لو كان من التها ومع عدم تحقق ذلك فعلى المختار من اعطاء نصف النصيبين يعطى كل منهما نصيب الخنثى ويكون كل
منهما فى ساير الاحكام كالخنثى على ما فصل وعلى ما اختاره الجماعة من عد الاضلاع فان تساويا معا فهما اثنتان وان
تفاوتا فهما ذكران وان تلفقا فهما ملفقان وعلى فرض كونهما واضحين باحد القسمين فلهما النكاح على القانون السابق
ولو كانا ملفقين او خنثيين فلا نكاح عليهما مطلقا وكما يجوز كون الزوج ذا حقوين فيجوز كون الزوجة ايضا كما قررنا فعلى
ما اسلفناه من كونهما متعددين فى الميراث مطلقا يتركب هنا صور عديدة وفروض عجيبة غريبة التاسعة فى فرض امثلة
مختلفة من ذى الحقوين فى الميراث من النكاح ومن الاولاد من الاباء والاقرباء اذ لا اشكال هنا امثلة احدها اذا ماتت
الزوجة عن زوج ذى حقوين وبنتين فعلى ما مر للزوج نصف المال لانه ربعان وللبنتين الثلثان فى الفريضة من ستة
يدخل النقص على البنتين ولو كان بدل البنتين اختان فللزوج كل المال لانه نصفان فان اعطيناه ذلك فلا اشكال
وان بنينا على العول فللاختين الثلثان فنقصت السهام ثلثين يدخلان على الزوج والاختين اخماسا ثلثة اخماس
على الزوج وخمسان للاختين فالفريضة من ثمانية للزوج ثمانية عشر ينقص عن حصته بثلث وخمس ثلث وللاختين اثنى عشر
ينقص عن حصتهما اربعة اخماس ثلث وثانيها ماتت الزوجة عن زوج ذى حقوين متعددين وابوين فللزوج الكل
وللام الثلث والاب لما كان يرث مع الولد بالفرض ويرد عليه بالقرابة فيحتمل سقوطه هنا لعدم وجود
المال فيكون وجوده كعدمه ويحتمل حمل ما يصل اليه بالقرابة لولا تعدد الزوج وهو السدس الباقى بعد ثلث الام لا بما لو
الفرض فيحتمل حمل ما يصل اليه بالقرابة لولا تعدد الزوج وهو السدس الباقى بعد الكل وثلث وسدس فيكون النقص
نصفا يدخل على الثلثة بينهم اتساعا ستة على الزوج وواحد على الاب واثنان على الام فالفريضة من اربع وخمسين
فللزوج ستة وعشرين وللام اثنى عشر وللاب ستة ولو اسقطنا الاب فالفريضة من اثنى عشر فللزوج تسعة وللام ثلثة
وثالثها ماتت الولد عن ابوين ذى حقوين وام ذى حقوين وزوج فللزوج النصف وللامين الثلثان وللابوين ان كان ساقطا
بتقريب ما مر او لهما السدسان فالنقص على الاول سدس يدخل على الزوج والامين اسباعا اربعة للامين وثلثة للزوج

والفريضة عن اثنين واربعين للزوج ثمانية عشر وللابنين اربع وعشرون وعلى الثاني فالنقص يدخل على الخمسة اتساعا
اثنان على الابوين واربعة على الامين وثلثة على الزوج والفريضة من اربع وخمسين للزوج ثمانية عشر وللامين اربع و
عشرون وللابوين اثنى عشر ورابعها مات الا بن من اب وام وزوجة كلهم ذو حقوق فللزوجة النصف وللامين الثلثان
وللابوين السدسان او هما ساقطان والقسمة كما سبق ولو مات البنت عن ابوين وزوج كلهم ذو حقوق فللزوج الكل
وللام الثلثان وللاب السدسان وجبر الناقص لكل ينقسم على الستة بجزء من اثنى عشر جزء والفريضة من اثنين وسبعين
للزوج ستة وثلثون وللاب اثنى عشر وللام اربعة وعشرون وهذه اصول الصور وعليك بتخريج كل فرض يرد عليك
على هذا القانون

في اصالة تاخر الحادث

عنوان قد تقرر في الاصول ان اصالة تاخر الحادث حجة لكن الاصحاب لم يتمسكوا بها في صورة ترتب
شئ على تقدم احد الامرين وتاخر الاخر لو علم تاريخ احدهما وجهل تاريخ الاخر ولم يحكموا بتاخر مجهول التاريخ حتى يثبت
مقتضاه في كل مقام وقد اشكل هذا الامر على جماعة من المتفقهة حتى زعموا ان اصحابنا لا يقولون بحجية اصالة التاخر
مطلقا او يقولون بها ولم يلتفتوا في بعض المقامات وغفلوا عنه والحق ان اصالة التاخر على ما يظهر من كلماتهم حجة عندهم
وفرعوا عليه فروعا كثيرة وغفلتهم عن ذلك بعضهم في مسئلة مجهول التاريخ مستبعد جدا بل ممتنع عادة ونسبتها اليهم غفلة
عظيمة وانما هو لسر دقيق لا ينالة الا من ورد مشربهم ولا يعرف الامر عرفانهم فلنقدم اولا امثلة متفرقة في ابواب
الفقه في هذا الباب ثم نشرع في النقض والابرام منها ما ذكروه فيمن شك في المتاخر من الطهارة او الحدث مع تيقنهما
وحكموا في ذلك بلزوم الطهارة تحقيقا للشرطية ولم يفصلوا في صور المسئلة بين كونهما مجهولي التاريخ او كون تاريخ الطهارة
معلوما دون الحدث وبالعكس مع ان في صورة الاخيرة ينبغي الحكم بالطهارة لاصالة المتاخر فلا معنى للزوم طهارة جديدة
ومنها في مسئلة الشك في كون وجود الحاجب في حالة الغسل والوضوء او بعدهما فمن وجد حاجبا بعد الوضوء والغسل ولا
يدري ان الحاجب سابق او الغسل فحكموا بالصحة بعد الفراغ مع ان من صورها كون وضع الحاجب معلوم التاريخ والغسل
مجهولا فالاصل تاخر الغسل فيكون حاجبا فحكموا بلزوم الابطال لو شك في الاثناء مع ان صورة العلم بزمان الغسل والشك
في زمان وصول الحاجب الاصل تاخره ومنها لو ذكر فوات صلوتين ولم يذكر الترتيب حكم المشهور في السقوط مع ان من صوره
كونه عالما بفوات صلوة الصبح في اول الشهر ولا يدري ان صلوة الظهر فاتت قبله او بعده فمقتضاه لزوم تقديم الصبح على
الظهر لاصالة تاخر الفوات ومنها لو تلف جزء من النصاب وشك في كون تلفه قبل حلول الحول او بعده فالحكم فيه
البرائة للشك في حصول الشرط مع ان من صورة العلم بتاريخ الحول والشك في تاريخ التلف فمقتضى اصالة التاخر لزوم
الزكوة ومنها لو تيقن فوات صلوة لا يدري انه في سفر او حضر فالحكم الجمع بين القصر والاتمام لقاعدة الشغل مع انه
لو علم تاريخ السفر ولم يعلم الفوات الاصل تاخر السفر عنه او علم تاريخ الفوات يوم الجمعة وشك في كون السفر فيه او في
السبت الاصل تاخر السفر ومنها لو ابطل اعتكافه بمبطل وشك في وقوع المبطل بعد مضي يومين فيجب قضائه او قبله فلا يجب
والاصل برائة الذمة مع ان من صورة كون الابطال مجهول التاريخ والاعتكاف معلومة فالاصل وقوعه بعد اليومين
ومنها لو تلف مال الاستطاعة وشك في تلفه قبل مضي زمان الاتيان فلا قضاء او بعد استقرار الوجوب فيجب القضاء
فالاصل برائة الذمة مع وجود الاصل المزبور ولو علم تاريخ الاستطاعة وشك في زمن التلف ومنها لو عتق العبد
المتلبس بالحج وشك في كونه قبل احد الموقفين فيجزي عن حجة الاسلام او بعدهما فلا تجزي والحكم عدم الاجزاء ولو في
صورة العلم بتاريخ العتق والشك في تاريخ الوقوف ومنها لو شك في موت الحاج بعد الاحرام ودخول الحرم حتى يجزي
عن الاستنابة والحكم الوجوب لاصالة عدم المسقط ولو في صورة العلم بتاريخ دخول الحرم والشك في تاريخ الموت مع ان

ان الاصل تاخره وكذا موت النائب في ذلك بالنظر الى برائة المنوب وفي استحقاق الاجرة ومنها الشك في علوق ام الولد
قبل الارتهان او بعده او قبل الافلاس او بعده والاصل عدم جواز البيع وان علم تاريخ الرهن ولم يعلم تاريخ العلوق
ومنها لو علم حدوث العيب في المبيع ولم يعلم كونه قبل البيع او القبض حتى يكون مضمونا على البائع موجبا للخيار او بعدهما
حتى لا يكون موجبا للخيار فظاهر الاصحاب وصريح جمع الحكم بلزوم العقد على الاطلاق مع ان من صورة العلم بتاريخ العيب
والجهل بتاريخ البيع والقبض ولو اخرناه بالاصل لثبت الخيار ومنها تنازع الماذونين في تاريخ الماذونين في شراء
كل منهما صاحبه في الاسبق فانهم حكموا بمسح الطريق او بالقرعة ولم يفصلوا بين العلم بالتاريخ والجهل مع جريانه في
صورتين من صوره ومنها في صورة النزاع في تحقق القبض في الصرف والسلم قبل التفرق او بعده فالاصل الصحة كما
عليه الفاضل والمحقق الثاني وان كان من صورة العلم بتاريخ التفرق دون القبض الموجب للبطلان ان اخرناه ومنها
النزاع في تقدم الفسخ على انقضاء الخيار او تاخره عنه فالاصل اللزوم ولو في صورة العلم بتاريخ الفسخ دون الخيار
ومنها لو ادعى احد الشريكين على الاخر انه اشترى بعد ثلاثة الشفعة وانكر الاخر فان الحلف هنا على المنكر مع ان من
صورة العلم بتاريخ شراء المدعي دون المدعى عليه فيكون قول المدعي موافقا لاصل التاخر ومنها حكم الاصحاب
في صورة العلم بكون الوصايا مترتبة لكن جهل السابق بالقرعة مع ان من صورة العلم بتاريخ احدهما والجهل بالاخر
فالاصل تاخره فيترتب ومنها ما ذكره الاصحاب في بطلان عقد الوكيلين او الوليين والمتلفقين مع التعارض
وعدم العلم بالسابق على الاطلاق مع انه لو كان تاريخ احدهما معلوما والاخر مجهولا لكان ينبغي بطلان مجهول التاريخ
ومنها ما حكم به العلامة وغيره من انه لو شك في وقوع الرضاع في الحولين او بعده بان الاصل بقاء الحل وعدم نشر
الحرمة مع ان من صورة العلم بتاريخ الرضاع دون الولادة فالاصل بقاء الحولين فينشر الحرمة ومنها في تنازع
الزوجين في كون العيب حادثا بعد العقد وقبله ومنها في تنازعهما في وقوع الرجعة في العدة او بعده ومنها
الشك في وقوع الوطي في الظهار الموقت قبل خروج الوقت فيجب الكفارة او بعده فلا فالاصل البرائة وان علم تاريخ الوطي
دون المدة ومنها حكم الاصحاب في صورة موت المتوارثين مع اشتباه تقدم احدهما والمتقدم منهما بعدم الارث
الا في الغرقى ونحوه مع ان الاصل تاخر ما جهل تاريخه فيرث لو علم الاخر ومنها في دعوى ورثة العاقلة موته قبل حلول
الدية فلا عقل وانكار ولي الدم والاصل البرائة وان علم تاريخ الموت وجهل تاريخ الاجل اذا عرفت هذه الموارد
فنقول الحق عدم العبرة باصالة التاخر في مثل هذه المقامات وعلله العلامة والمحقق الثاني بان اصالة التاخر هنا
مثلا في البيع معارض باصالة عدم تقدم العيب فانهما امر حادث والاصل عدمه فان قلت لا نقول بتقدم العيب عن
زمانه بل لما كان زمانه معلوما غير قابل للتغير وزمان البيع مجهولا فتاخر البيع يلزم تقدم العيب فليس هذا حادثا اخر حتى
ينفى بالاصل قلنا هنا امور بعد وقوع العيب مثلا في يوم الخميس ووقوع البيع متاخرا بمعنى كونه في زمان علمنا وقوعه لا قبله
وهو يوم الجمعة ومقتضاه انه المتيقن من تحقق البيع لا قبله وكون العيب مقدما على العيب وكون البيع موخرا عنه فهما
صفتان وجوديتان لا تثبتان الا بدليل وليس معنى تاخر البيع تاخره عن العيب بل تاخره في نفسه توضيحه ان لفظ التاخر
موجب للاشتباه في هذا المقام وله معنيان احدهما المعنى الاضافي النسبي المحتاج الى شيء مقدم حتى يتاخر هذا عنه وثانيهما
التاخر بمعنى عدم وجود هذا الحادث الا في زمان علمنا بوجوده ومفاده اجراء اثار الوجود عليه من ان الثبوت لا قبله
وهذا المعنى لا يستلزم حصول التاخر بالمعنى الاضافي الذي يقابله التقدم حتى يثبت من تاخره تقدم العيب بل يكون معناه
ان العيب حادث يوم الخميس والبيع يجري احكامه من يوم الجمعة ولا يلزم من ذلك صفة التاخر والتقدم الذي هو المدار في

يد من ح علمه ح

في ثبوت الخيار [ما] اصالة عدم التقدم فرع الشك في تقدم فاذا جاء اصل التاخر يكون التقدم ثابتا بدليل قلنا اولا
انا نقول ان اصالة التاخر فرع الشك فاذا جاء اصالة عدم التقدم فلا تاخر وهو معنى التعارض فتقديم الاول على
الثاني ترجيح بلا مرجح وثانيا نقول قد ذكرنا ان التاخر بهذا المعنى لا يفيد التقدم ولو قلنا حتى نقبله بل يفيد وجود الحادث
في هذا الزمان وثالثا نقول لو فرضنا حصول الظن من هذا الاصل على تقدم العيب لا نسلم حجية هذا الظن في لوازم
الموضوع المستصحب لعدم اذ الموضوع لا بد فيه من العلم حتى يلحق حكمه او اصل منقح للموضوع نفسه لا بتوسط ملازمة خارجية
اذ الملازمات الوجودية غير معتبرة ويعبر عنه بالاصل المثبت نعم هنا اشكال قوي وهو ان اصالة العدم انما تجري
اذا شك في حدث حادث مسبوق بالعدم اما لو علم وجود حادث في الخارج ولم يعلم انه اي شيء فلا يمكن نفي شيء من الافراد
المحتملة باصالة العدم اذ الاصل في احدهما معارض بالاصل في الاخر ولا يمكن العمل بهما معا لانه ترك للقطعي فيتساقطان
فهنا نقول اصالة عدم التقدم ايضا لا يجري لان العيب والبيع متى ما وجدا في الخارج فكما ان تقدمه مشكوك فتاخره واقترانه
ايضا مشكوك والواقع احد الثلثة فكما ان الاصل عدم تقدم الاصل عدم التقدم التاخر وعدم الاقتران لان كلا
منهما حادث فيكون هذا اشكالا في تعيين الحادث لا في الحدوث فعند تعارض الاصول كلها تتساقط فيبقى اصالة التاخر
سليما عن المعارض فدعوى انه يعارضه اصالة عدم التقدم في العيب ساقطة واشكال اخر وهو ان تقدم العيب من توابع تاخر
البيع وقد تقرر ان الاصول الجارية في التوابع لا تعارض الاصول الجارية في المتبوعات مثلا اذا شك رجل في انه هل هو
مديون لزيد الف من دينارا اولا فلا ريب ان الاصل برائة ذمته من ذلك وان لزم منه بعد ذلك وجوب الحج عليه
لتحقق الاستطاعة الشرعية ولا يمكن ان يقال الاصل عدم الوجوب في الحج وبرائة الذمة منه فيلزم ان يكون مديونا
لزيد فلزوم التقدم على التاخر لا يقتضي معارضة اصالة عدم التقدم لاصالة التاخر لانه متفرع عليه **والجواب**
عن الاول ان الواقع لا يخرج من احد امور ثلثة اما تقدم او اقتران او تاخر بين هذين الامرين كما تقرر وهذه
الاحتمالات كما يجيء في العيب يجيء في البيع لان الثلثة كلها من الاضافيات وكان شيئا من ذلك لا يمكن تعيينه بالاصل
للتعارض لا يمكن اثباته ايضا وذلك واضح وهذا الكلام مشترك بين الحادثين فقولكم ان الاصل تاخر الحادث ليس
ما معناه ان كان المراد بالتاخر احد الامور الثلثة وهو الهيئة المقتضية لتحقق وصف التقدم في العيب فاي دليل
على اثبات هذا المعنى وان هو الا اثبات احد الامور المشكوكة بالخصوص المعلوم بالنوع بالاصل وهذا مما لا
يرتكبه احد بل تضحك منه الثكلى فمتى ما لم يكن نفي احد الثلثة بالاصل على ما قررت فاثبات احدها به بالاولوية
هذه الامور الثلثة متكافئة متضايفة متساوية النسبة الى الحادثين وهذا من اقوى الشواهد على ان اصالة تاخر
الحادث ليس معناه التاخر الذي في قبال التقدم لانه اثبات لاحد الصفتين بالاصل بل المراد به التاخر وجوده
في الان المتيقن لا في الان المشكوك وليس في ذلك تقدم وتاخر بذلك المعنى ح فكلام المحقق الثاني وغيره من
انه يعارضه اصالة عدم التقدم يريدون به ان التقدم صفة وجودية لا نعلم تحققها والاصل عدمها وليس اصالة التاخر
مستلزما ولا دالا عليه والمفروض ان الحكم منوط بالتاخر المقابل للتقدم لا بمعنى الوجود في الان المتيقن اذ هو لا يفيد
شيئا ما لم يثبت تقدم العيب عليه وهو غير ثابت وليس غرضهم نفيه بالاصل بل الغرض ان الاصل عدم تحققها الا بمثبت
وهو شرط للحكم والشك في ثبوته بعد تعارض الاصول كاف فتدبر بعين الانصاف تجد الحق من دون اعتساف والجواب
عن الثاني انه قياس مع الفارق وعدم معارضة الاصول التابعة لمتبوعاتها مسلم والمثال مقبول لكن المقام ليس
من ذلك لان التقدم والتاخر في مرتبة واحدة كالسواد والبياض ونفي احدهما مثبت للاخر مثلا وبالعكس وليس احد

للاصول

الاصل في احدهما اصليا حتى لا يكافؤه الاخر فان قلت ان الامرين ضدان وبينهما واسطة وهو الاقتران واذا كان كذلك
فاثبات احدهما بنفي الاخر ولكن نفي احدهما لا يثبت الاخر فاذا ثبت اصالة التاخر ثبت التقدم في ذلك الجانب وانتفى تقدم
الاول او اقترانه لاستحالة اجتماع الضدين بخلاف اصالة عدم تقدم العيب فانه لا يثبت تاخره ولا اقترانه بل يتردد بين
الاحتمالين والمرتبة الواحدة انما هي لو كان الاصل في كل منهما مثبت للاخر والفرض ان اصالة عدم التقدم لا يثبت
تاخرا ولا اقترانا قلت الغرض من تكافؤ الاصلين كون احدهما نافيا للاخر ومن المعلوم ان اصالة التاخر في هذا مثبت لتقدم
ذلك واصالة عدم تقدم ذلك ناف لتاخر هذا فالاصلان متكافئان متناقضان فجعل احدهما تابعا للاخر تحكم
هذا ما يتعلق بالمعارضة والنقض تبعا لهولاء الاساطين واما تمام التحقيق الذي يكشف به خطاء اصار بها اهل
اهل النظر والاعتبار ان يقال ان الاصل الشرعي او العقلي المعتبر فائدته في مثل المقام الادراج محل البحث مقدمة صغرى
ينضم اليها كبرى كلية من الشرع فينتج المقصود فالغرض من استصحاب نجاسة الشئ مثلا اثبات ان هذا الشئ نجس حتى يقال ان كل نجس
لا يصح فيه الصلوة ولا يجوز اكله وهو منجس لملاقيه وهكذا وحيث ان الموضوع الثابت بالاصل يكون شرعا ابتداء لا
واقعيا حقيقيا فكل حكم ترتب على هذا الموضوع في الشرع يتفرع عليه لكن الحكم المتفرع قسمان احدهما ان يترتب
على هذا الموضوع من دون توسط امر خارجي وواسطة اخرى كاحكام النجاسة المتقدمة وثانيهما ما يترتب عليه
بواسطة خارجية وهذا ايضا قسمان احدهما ما يكون تلك الواسطة ايضا لازما شرعيا لذلك الموضوع الثابت
بالاصل مثلا استصحاب بقاء الزوجية في محل الشك يجعل المشكوك فيه زوجة ويلزم على هذا وجوب الانفاق
عليه شرعا ويلزم الوجوب اجبار الزوج لو امتنع من ادائه ورجوع الزوجة عليه لو استقرضت بالمعروف وهكذا في
سلسلة الاحكام المترتبة بعضها على بعض وثانيهما ما يكون تلك الواسطة لازما عقليا لذلك الموضوع مثلا اذا
قال الشارع من اتلف شيئا ضمنه فالقيت نارا في دار شخص وتدري ان تلك الجمرات اذا بقيت احرقت قطعا و
لكنك تشك في بقائها وانطفائها فمقتضى الاصل بقاء الجمرات ويلزمه الاتلاف ويلزمه الضمان وكذا لو قال
اجتمعت مع اجنبية في دار فكفر صاعا من طعام وكانت الاجنبية في دار لا تدري هل هي فيها او خرجت فدخلت
فيها فالاصل بقاء الاجنبية فيها ويلزمه الاجتماع فيجب الكفارة وكذا اذا قال الامر اذا سمع صوتك اجنبي فاطعم
مسكينا وكان اجنبي قاعدا وراء الجدار لا تدري هل هو قاعد ولا فصاحت بشئ بحيث لو كان هناك يسمع فمقتضى
الاصل بقائه ويلزمه سماعه ويلزمه لزوم الاطعام ونحو ذلك من اللوازم فنقول لا كلام في ترتب ما لا واسطة له
على الموضوع الثابت بالاصل وكذا ماله واسطة شرعية اذ ترتب احكام كثيرة على الاصول مترتبة بعضها على بعض
مما لا يخفى على من له دربة واما ما له واسطة عقلية فلا يثبت بالاصل والسر فيه ان الحكم حينئذ يتعلق بامرين احدهما
الموضوع الثابت بالاصل كبقاء الجمرة والاجنبية والاجنبي في الامثلة المذكورة وثانيهما ذلك اللازم وهو
الاتلاف والاجتماع والسماع ولما كان اللازم العقلي لا يترتب الا على الموضوع الواقعي اذ من المعلوم ان السماع لا
يتحقق الا مع وجود ذلك الشخص وراء الجدار في الواقع لا بالاستصحاب التعبدي وكذا الاتلاف فرع وجود النار
واقعا لا استصحابا شرعيا فاذا كان كذلك فالاصل لا يثبت ذلك اللازم العقلي والحكم المعلق به بقي مشكوكا مع الشك
في وجود السبب فلا يؤثر وبعبارة اخرى الموضوع الظني التعبدي لا يلزمه الصفات لنفس الامرية حتى يترتب عليه الاحكام
الموقوفة على تلك الصفات وما نحن فيه من هذا القبيل اذ الخيار حكم مترتب على تاخر البيع لكن لا تاخره في نفسه
بمعنى كونه في ان اليقين بل بمعنى تاخره عن العيب فان تاخره عن العيب وان ثبت بالاصل لكن لا يترتب عليه حكم الا اذا ثبت

تحرـ

بخـ

سبق العيب لان كون البيع فى ان متأخرا لا يوجب خيارا بالبديهة بل مع انضمام تقدم عيب وهو لازم عقلي له لا شرعي فلو
لم يكن البيع فى الواقع مؤخرا الا يكون العيب فى الواقع مقدما ومتى لا يثبت التقدم الواقعي المعلق عليه الحكم فلا خيار فى
البين نعم لو ترتب حكم على تأخر البيع نفسه كانقضاء خيار الحيوان مثلا وخيار الشرط واجل السلم ونحو ذلك فيترتب
عليه لان نفس الحكم بكون البيع فى يوم الخميس مستلزم لبقاء خيار الحيوان الى يوم السبت بخلاف خيار العيب لتوقفه
مع ذلك على تقدم العيب على البيع فى نفس الامر لا على يوم الخميس المتيقن وهذا هو السر فى اعراضهم عن اصالة التأخر
فى مثل المقام وهنا كلام وهو ان الموضوع اذا حصل الظن به بالادلة المتلقاة من الشارع المعتبرة عنده كالاستصحاب
مثلا فى الخمر المعلوم خمريته بالامس المشكوك الان حصل لنا الظن بانه باق على خمريته بالاصل وكما يلزمه اللوازم الشرعية
من حرمته ونجاسته ونحوهما فكذلك يحصل منه الظن بالاسكار الذى هو من صفات الخمر الواقعي واذن الشارع فى الشيء
يكون اذنا فى لوازمه ومنه الاسكار ومعنى قول الشارع احكم بانه خمر ان كل حكم يترتب على الخمر الواقعي يترتب على هذا سواء
كان ابتداء او بواسطة ولو بتوسط امر عقلي نعم لا يحكم بالاسكار الواقعي فى صورة ترتب حكم على حقيقة المسكر من جهة
ان الحكم تابع للاسم والاسم لا ينقح بالاصل لكن لو تعلق على اسكار هذا الخمر المشكوك حكم شرعي لا خول له بتوسطه لكنا
نحكم بعد استصحابه بلحوق ذلك الحكم ايضا به ولا باس بذلك وفيما نحن فيه متى ما اعتبر الشارع اصالة تأخر المجهول ترتب
جميع احكام المتأخر عليه مطلقا ولا ريب ان من احكامه تأخر البيع الخيار ولو بعد توسط استلزامه تقدم العيب وتقدم وان
كان لازما عقليا لكن الاذن فى ملزومه اذن فيه بمعنى ان الاحكام المترتبة على الملزوم تثبت مطابقة من الاصل
والاحكام المترتبة على التابع واللازم تثبت التزاما ومنه الخيار ولا باس بذلك وهنا كلام اخر وهو انه على فرض
تسليم ان اللازم العقلي لا يترتب على الموضوع الظني بل يترتب على الامر الواقعي القطعي نقول ان ملزوم التقدم
هنا امر قطعي لا ظني وينبغي تحقق ملزومه بتحققه ومنشأ الاشتباه تخيل ان التقدم فى العيب من لوازم البيع
المتأخر المظنون وليس كذلك بل هنا قسمان من اللوازم احدهما اللوازم الاستصحاب وثانيهما لوازم المستصحب ولا ريب
ان الثانى ظني لكن الاستصحاب ليس بظني اذ لا ريب ان اصالة تأخر البيع استصحاب للعدم قطعا نعم المستصحب ظني
لثبوته بطريق ظني وتقدم العيب فى مثالنا هذا من لوازم الاستصحاب لا من لوازم المستصحب فينبغي القطع به بعد تحقق
الاستصحاب وليس ذلك من قبيل الاسكار لان الاسكار ليس من لوازم استصحاب خمريته بل من لوازم نفس الخمر
المستصحب فلا تذهل وهذان الكلامان مع جودة مساقهما ودقة مفادهما وصدورهما عن افاضل المعاصر بل الاستاد
الماهر جناب الاخوند ملا محمد على التبريزي ايده الله تع بتوفيقه عند قرائتنا على جناب شيخنا وامامنا الاجل
الاوقر والبحر الاكبر جناب شيخ موسى ابن الشيخ جعفر نور الله سره غير تامين فى النظر المتهم القاصر اما الاول فلان معنى
كون الاذن فى الشيء اذنا فى لوازمه كما يأتى تحقيقه انش فى احكام الايقاع ان الشارع اذا اذن فى شيء فقال اللسان يوقع
صلوة الظهرين الى المغرب مثلا والمفروض ان اجزاء الوقت تختلف باعتبار وقته المكلف فى سفره وحضره ولذا
معناه جواز ايقاعهما فى اى وقت كان ويلزمه من ذلك كون كل وقت على مقتضاه وكذلك الكلام فى نظايره وايضا
ان الاذن فى موضوع اذن من الشرع فى لوازمه من الجهة الماذون فيها بمعنى ان يكون اللازم لازما لتلك الجهة التى
تعلق بها الاذن وان تعلق بموضوعات خارجية اخر ولا يمكن فرض ذلك الشيء الماذون فيه بدون ذلك اللازم
كما ان الاذن فى اجارة العين المستاجرة اذن فى قبضها اذ التسلط على المنفعة يلزمه التسلط على العين لا ينفك
ثم ان الاذن فى اللازم تابع للاذن فى الملزوم فلو كان قطعيا فهو قطعي ولو كان تعبديا فهو تعبدي وهكذا ولا يمكن

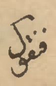
مع كون الملزوم فرضيا كون اللازم واقعيا اذا عرفت هذا نقول ان الشارع اذا اذن في جعل الشيء المشكوك في وقوعه
من زمان اليقين والحكم بعده قبله فالذي يترتب على ذلك ان نماء الوقت المشكوك مال البايع وخيار الحيوان
ثلثة ايام بعد اليقين ونحو ذلك لان هذه لوازم لنفس وجود البيع لا معنى لكون البيع من هذا الزمان الا ترتب هذه
الاحكام ولو فرض انفكاك هذه عنه فاي فائدة في تاخيره وذلك واضح واما تقدم العيب على البيع فليس من لوازم
ذلك اذ معناه تقدم العيب كون هذا سابقا عليه في اصل الوجود والتحقق وليس معنى اصالة التاخر كون البيع موجودا
حادثا في هذا الزمان بل الحكم بحدوثه في هذا الزمان بمعنى ان الشارع قال انت احكم بان حدوثه من هذا الزمان
لا انه حادث في هذا الزمان وتقدم العيب من لوازم الثاني دون الاول اذ لنا ان نحكم بالاول عملا بقول الشارع في
عدم نقض اليقين ولا نقول بتقدم الاخر اذ لا ندري به وبعبارة اخرى ليس معنى الاصل كون الشيء حادثا في هذا
الزمان ولو كان كذلك لان ذلك اثبات للواقع ولو بطريق ظني بل مشكوك وليس معنى الاصل هذا وان قام مقام البينة في
اثبات حكم كلي وقام مقام العلم في كل مقام لكن معنى ذلك البناء على انه من حين اليقين ولا يلزمه التقدم للاخر لكن يلزمه
اللوازم الشرعية اذ هو معنى المنزلة فان قلت اذا حصل للشارع في البناء على هذا معناه انك اذا علمت وقوع العيب قبل
هذا الوقت فاحكم بتقدمه قلنا من الواضح ان الحكم بتقدم ذلك ليس لازما للبناء على هذا بوجه وان علمنا وقوع العيب
قبله فان قلت لو لم يكن التقدم لازما لنا فلا بناء على التقدم لازما قطعا فالاذن في البناء على التاخر هذا اذن في البناء
على تقدم ذلك فكل حكم ترتب على التاخر او على التقدم او على المجموع المركب يترتب على ذلك قلنا ليس كل ان جعل
الشارع شيئا مشكوكا في موضع اليقين ينصرف الى ترتب احكامه على نفسه لا كون جميع الاوضاع والمفاد به الخارجية ايضا
لازما له فان التقدم والتاخر وساير الاوضاع الوجودية بنية على فرض الموضوع لا اسبابه وليس معنى قول الشارع افرض هذا الشيء كذا
الا ان احكامه جارية عليه لا ان الاوضاع التي لو وجد في الخارج لترتب عليه فرضها موجودة فلو لحق ذلك الوضع ايضا
حكم فاحكم بذلك ايضا مثلا اذا علم وقوع زيد في ارض كان بحرا سابقا وكان في ذمته مات وشك الان في بقاء البحر
وعدمه فالاصل بقائه يعني فرضه باقيا في احكامه ويلزم من ذلك فرض زيد ميتا لانه لازم وجود البحر فيكون الاحكام
تترتب عليه من ارث ونحوه وهو خلاف البداهة لا يقال ان الاصل هنا معارض ببقاء زيد لان غرضنا التمثيل
للارشاد الى المدعى والا فنفرض احدا نذر انه اذا وقع زيد في البحر الفلاني ان يتصدق بكذا فاذا وصل زيد الى ذلك
المكان نقيا انتك في بقاء البحر وعدمه فالاصل بقاء البحر فيكون زيد واقعا فيه فيلزم التصدق ولا يعارضه اصالة
عدم وقوعه في البحر لانه يزيد مغايرا لاصالة عدم وقوعه في البر وهو واقع في احدهما لا محالة والحاصل ان فرض شيء موجودا
في لسان الشرع معناه ترتب احكامه عليه لا لحوق الاوضاع الخارجية واحكام الاوضاع بل ذلك يحتاج الى دليل اخر و
ذلك واضح مضافا الى ان البناء على التاخر مستلزم الاحكام اذ هو معناه ودليل الخيار فانه لو تقدم العيب ففيه
خيار وهو منصرف الى الواقع ولا يلزم من لزوم البناء عليه من البناء على التاخر لحوق الحكم المنوط بالواقع عليه لكون الاول
من قبيل المهملات بخلاف ما دل دليل ابتداء على جعله بمنزلة المتقدم فان قلت ان التاخر والتقدم ليسا امرين مختلفين
مثلا زمين حتى يقول ان فرض احدهما شرعا لا يستلزم فرض الاخر بل هما شيء واحد لان تاخر البيع عبارة من هذا الوضع
حادث من الوجود بين الكائنين وهو بعينه معنى تقدم العيب والبيع معناهما الخارجي شيء واحد يختلف تسميته باختلاف
منتسبه كقولك اب زيد وابن عمرو وكلاهما يراد به بكر فاذا قال الشارع افرض اب زيد موجودا فمعناه فرض وجود ابن عمرو
وذلك في واضح قلت لنا عن ذلك جوابان احدهما ان الحكم تابع للعنوان وعنوان اب زيد غير عنوان ابن عمرو فلو فرضنا

لفعلنا وان كان ظنا كما اذا وقع المشتري بنية على ان البيع وقع بعد ذلك العيب [illegible]

ان وجود ابن زيد ابن عمرو يترتب عليه حكمان احدهما من حيث الابوة وهو كون زيد مثلا واجب النفقة على عمرو ان يتيم ولا
فقير وكون اموال اليتيم مالا له وكذا زوجته وثانيهما من حيث البنوة لعمرو وهو كون ميراث عمرو بينه وبين اخوته فاذا ان الحكم
او فرض وجود ابن عمرو معناه الشركة في الميراث واذا قال فرض وجود ابن زيد معناه عدم كونه يتيما ودليل ذلك العرف فقول
الحكم تأخر البيع يقتضي احكام التأخر لا احكام تقدم العيب وان كان الامران في الواقع شيئا واحدا وهو الوضع المعهود من
كونهما في الواقع شيئا واحدا ممنوع وبيان ذلك ليس هنا محله وثانيهما انا كما نمنع التقدم في العيب نمنع التأخر في البيع (الاصل صح)
لانا قررنا سابقا ان التأخر له معنيان احدهما الاضافي المحتاج الى مقدم وثانيهما نفس وجود الشيء في الان اللاحق من دون
اضافة الى شيء واصالة التأخر معناه الثاني دون الاول فيحصل المعنى ان البيع موجود في الان اللاحق لا السابق ولا يفيد هذا
تأخرا حتى يلزمه تقدم فيرد الاعتراض نعم اذا وجد شيء في الان اللاحق ووجد اخر في الان السابق فاحدهما مقدم والاخر مؤخر
وجودا خارجيا وليس شيء منهما ثابتا من دليل حتى يستلزم الاخر بل هما لازمان لوجود الشيئين على الفرض المعهود ومنتزعان
من ذلك وهذا لا يثمر شيئا ومن هنا يتضح فساد ذلك الكلام بحذافيره اذ نفي وجود الشيء في ان معين كما قضى به الاستصحاب
ليس ملازما للتأخر ولا للتقدم بل هما صفتان خارجيتان قد يكون هناك شيء مقدم فيكون هذا مؤخرا عنه بعد
وجوده كذلك وقد لا يكون هناك شيء اصلا فلا يكون تقدم ولا تأخر فمعنى مثالنا هذا لو لم يكن في الواقع عيب يلزم من
فرض وجود البيع في الان المتيقن لا تقدم ولا تأخر وانما هو وجود في ان لاحق ومعنى اللوازم للشيء عدم انفكاكه في الوجود عن ذلك
الشيء كما مثلناه في الاجارة وفي الصلوة اذ لا يعقل وجود الصلوة في شيء من اجزاء الوقت الموسع الا لعذر او سفر وحضر (او اختيار)
وانفكاكه عن ذلك كله غير معقول بخلاف وجود البيع فانه يجوز انفكاكه عن تقدم وتأخر واقتران وحاصل الكلام في دفع
ما ذكره ذلك العلام ان هنا ليس شيء مرخص من الشرع يلزمه شيء اخر حتى يقال ان الاذن في الشيء اذن في لوازمه وفرض
البيع في الان المتأخر غير ملازم للتأخر ولا للتقدم الذي علق عليهما الخيار بخلاف خيار الحيوان ونحوه فان وجود ماهية
البيع في اي زمان كان ملازم لذلك والذي دعاه الى هذا الكلام تخيل ان التأخر معنا مما يستلزم التقدم وليس كذلك
بل على ما قررنا لا يستلزم تأخر نفسه ايضا او تخيل ان اللوازم يراد بها لواحق الموجودات الخارجية ولو في بعض الصور وهو كما
ترى وصدور هذا الكلام عن مثله بعيد جدا غريب حقيقة لكن المقام مزلقة للاقدام الا من وفقه الله للاستناد الى عماد
والتنبيه الى ما في مثله لاسناد واما الثاني فنقول دعوى كون تقدم العيب على البيع من لوازم الاستصحاب واضح الفساد
بعد ما تلونا عليك من التحقيق والذي ينبغي ان يقال في دفع تلك الكلام ان الاستصحاب معناه وجود البيع في الان المتأخر و
لوازمه ما ذكرناه من الفروع السابقة ولا يلزم من ذلك تقدم الامر الاخر الا على فرض كون معنى الاستصحاب تأخره
عن ذلك حتى يلزم التقدم التأخير الذي هو الاستصحاب وهذا لا ينبغي ان يتفوه به من له تدرب في الفن لما اسلفنا عليك
مرارا ان اصالة التأخر ليس بالمعنى الاضافي بل بمعنى الوجود في هذا الان دون ما سبقه ومعنى استصحاب عدم الوجود الى ان
يعلم ارتفاعه بوجوده وابن هذا من تأخير شيء عن شيء حتى يلزمه التقديم بل قد عرفت ان هذا التقدم ليس من لوازم المستصحب
ايضا فضلا عن الاستصحاب لان المستصحب هو العدم وعدم وجود هذا البيع في ذلك الان غير ملازم للنسبة الاضافية التابعة
لوجود الطرفين باقسامها كما عرفت ومن ذلك كله ظهر بعون الله تم وحسن ما بين ان ما عرض عنه اصحابنا المسدد ومن
صاحب الشريعة من الاستناد الى هذه القاعدة الضعيفة البنيان الموهونة الاركان حقيق بان يعرض عنه اهل التحقيق ولا
يلتفت الى ما صدر من بعض ما سرائه انهم اهل التدقيق اذ اصحابنا ادق من ذلك واحق بالاطلاع على ما هنالك وابن المحقق
من المدقق والثريا من يد المتناول ثم هنا كلام اخر وهو ان الاصوليين ذكروا ان الامر بالشيء يوجب بطلان ضده اما للنهي

او لعدم الامر واستحالة الامر بالضدين و لا ريب ان ضدية الاكل للصلوة ليس عقليا واقعيا وانما هو شرعي وامتناع
الامر بالضدين او اجتماعهما عقلي لازم ترتب على موضوع شرعي فلو لم يجر ترتيب اللوازم العقلية على الموضوعات الثابتة
بالشرع فلقائل ان يقول لا يلزم من كونه ضدا شرعيا عدم اجتماعهما و عدم جواز الامر بهما لانه من لوازم الضدين الواقعيين وهنا
ليس كذلك واذا لم يثبت هذا اللازم لا يلزم البطلان المستند الى ذلك مع انهم سلموا من هذه الجهة و ناقشوا من جهة اخرى وعلى ما
قررت تلزم فساد هذا الكلام من اصله من دون حاجة الى ما ذكروه في دفعه من الوجوه ولنا في دفع هذا الكلام وجوه احدها
ما ظهر من طي كلماتنا السابقة ان في مقامنا هذا ليس لازم عقلي حتى يترتب على ما ثبت من الشرع وكلماتنا الاولوية انما
كان على سبيل المماشاة اذ اللازم العقلي على ما يتخيله تقدم العتب للازم لتاخر التبع فقد قررنا ان التاخر لهذا المعنى الثابت
بالاصل لا يلزمه التقدم ولا تاخر ولا اقتران حتى ينازع في ان اللازم العقلي هل يثبت بالاصل او لا فالكلام ساقط عن
اصله وثانيها ان قياس مسئلة الضد الى محل البحث قياس مع الفارق لان الضد هناك واقعي وبيانه ان الشارع لم يقل ايها الناس
جعلت الصلوة والاكل ضدين بل ان طبيعة الصلوة التي وضع اللفظ بازائها ماهية كذائية لا تجامع الاكل فكون الصلوة
هكذا مستلزم للضدية في الواقع وليس الضدية شيئا يجعله الشارع بل الضد مجعول الشارع لا الضدية وذلك نظير الاضداد الخارجية
بعينها مثلا خلق الله سبحانه الماء طبيعة لا تجتمع مع النار في الخارج فلك ان تقول ان الضدية جعلية اذ لو لم يجعل الماء
هكذا لم يكن ضدا وهنا ايضا كذلك واي فرق بين ضدية القيام والقعود والصلوة والنوم وما يتخيل ان الشارع لو قال ان
الصلوة يجتمع مع النوم لم يجز المحال قلت في جوابه ان هذا لا اخراج عن الماهية لا جمع بين الضدين فلو اخرج الله الماء عن
الماهية ايضا يجتمع مع النار ولا باس به وهذا الكلام في النظر الاولى وثالثها ان من يقول ان امتناع الاجتماع واستحالة
الامر بالضدين الشرعيين على فرض تسليمه عقلي بل هو ايضا شرعي اذ معنى الضدية شرعا عدم الاجتماع شرعا لا عقلا وعدم
الاجتماع العقلي لازم الضدية العقلية فلم يترتب الحكم على لازم عقلي وما يتراءى في بعض العبارات ان الاستحالة الاجتماع
عقلي وان كان الضد شرعيا ليس معناه وان كان الضدية شرعية بل هو اشارة الى ما ذكرنا في الوجه الثاني من ان الضد
الشرعي ماهية شرعية مجعولة على هذا النحو الذي يباين الاكل فالضدية ايضا عقلي بل ليس معنى الضدية الا استحالة الاجتماع
فكيف تكون الضدية الشرعية وعدم الاجتماع عقليا والضد غير الضدية فلا تذهل واما حجية اصالة التاخر في نفسه
مواضع بمعنى انه اذا كان وجود الشيء في ان سابق له حكم و وجوده في ان لاحق له حكم فالاصل عدمه في السابق و لا يترتب عليه
الاحكام في ذلك الزمان وامثلة ذلك منتشرة في ابواب الفقه لا يحتاج الى تبيينه ويعلم مما قررنا في البحث جريانه في
مقامات متعددة فارجع وتبصر **عنوان** في العدول والانقلاب والكشف والنقل لا كلام في كون الشرائط المقارنة
للعمل موثرا في تحقق الشيء وانتفائه ولزومه وجوازه ولواحقه واحكامه فقد يكون وجود المقارنات متضح الحال من اول الامر و
قد يكون غير معلومة فيترقب الى ان يحصل العلم بوجود الشرط في ذلك الوقت وعدمه ويتوقف عليه الشيء توقف انكشاف بمعنى
انه في الواقع اما ذلك الشرط موجود حال العمل وليس بموجود فاما وقع ولم يقع ولكن المكلف لا يدري به مثل من طلق زوجته
او باع دابته او اوصى بشيء من ماله لا يدري بان شيئا من ذلك موجود في حال العقد او لا فيتوقف انكشاف الامر الى العلم
وليس في مثل هذا الفرض توقف واقعي بل في الواقع وقع على ما هو عليه وكذا لو عين ذمته شخص ولا يدري يكون الحق في ذمته
او طلق بحضور شخصين لا يدري عدالتهما قاصدا للطلاق بزعم عدم اشتراط العدالة فانهما في الواقع اما عادلان ام لا و نحو
ذلك غيره وليس شيء من ذلك محل البحث وانما البحث في ان الفعل منه ما وقع على وجه من الوجوه من نوع او صنف في ذاته او في
اوصافه فهل هو قابل للانقلاب الى شيء اخر مما يغايره في ذلك او لا بل الذي وقع على وجه لا يتغير عن وصفه بعد

في العدول والانقلاب والكشف والنقل



فنقول لا ريب ان مقتضى القاعدة عدم جواز انعدام ما مضى لان الشيء انما يتحقق بوجود المقتضي وفقد الموانع وهو المعنى عنه بالعلة التامة فاذا وجدت العلة التامة للمعلول معين يوجد الخارج على مقتضاها ولا يمكن ان يكون لذلك الشيء المعلول شرط متوقع وحادث متاخر يوجب تغيره عما وقع لان ذلك موجب لتاثير المعدوم في الموجود وتغير ما وقع وهو مستحيل عقلا وذلك من الواضحات التي لا تحتاج الى اقامة دليل فاذا وقع عبادة في جزء من جزئها او معاملة على كيفية من كيفياتها موثرة او غير موثرة لازمة او جائزة فلا يمكن بعد ذلك التبدل من قبل الامر لا يقال ان عموم ما دل على ان العمل بالنية يقضي بان العمل يتبدل بانقلاب النية كيف كان لانا نقول غاية ما دلت عليه هذه الادلة كون العمل تابعا لها والظاهر منه العمل التام لا الابعاض فليس كل جزء من العمل اذا تبدل فيه النية ينقلب عما هو عليه في ضمن الكل سلمنا ذلك لكن لا يلزم من ذلك كون النية اللاحقة تعارضها النية السابقة وكما ان العمل تابع للاحقة فكذلك تابع للسابقة ايضا فترجيح الثانية تحكم على انه تبعية كل جزء لما صاحبه من النية منهم وهذا الكلام في سائر الموانع اللاحقة والشرط المتاخرة الموجبة لتغير العمل الماضي عن مقتضاه فان غاية تاثيرها انما هو من حين وقوعها لا فيما قبلها من الكيفية لكن قد ورد في الشرع موارد قد تخرج من هذه القاعدة بمعنى ان ظاهرها انقلاب ما مضى عما سياتي بحيث اثر وتغير الامر المتاخر في المتقدم وفي ذلك مما قد ورد ولا تلك الموارد ثم نتكلم فيها على مقتضى القواعد حتى يحصل قانونا كليا في هذا الباب يهتدي به اهل البصيرة واولوا الالباب منها ايام الاستظهار في الحيض فانهم حكموا بانه لو تجاوز الدم العشرة كشف عن انه استحاضة واذا لم يتجاوز فهو حيض ومن لوضح ان الفعل الموجود ان كان حيضا فلا ينقلب بالتجاوز وان لم يكن حيضا فلا يكون حيضا بالانقطاع وليس هذا مثل الامثلة التي ذكرناها سابقا اذ هذا يتوقف على شيء متاخر ممكن الحصول والعدم بخلاف ما سبق فان ذلك مقارن له وجودا وعدما ولكنه غير معلوم للمكلف ومنها صوم المستحاضة بالكبرى بناء على احتياجها بالاغسال الليلية ايضا فان الصوم متى تم فلا ربط لغسل الليل مع ان مقتضى اخبارها لو اغتسلت في الليلة الاتية صحت الصوم وان تركت بطلت ومنها في نية القصر والاتمام في محل التخيير فانهم يقولون اذا نوى احدهما وعدل في الاثناء وبنى على الاخر يكون الامر على الثاني فيعود القصر تماما وبالعكس ومنها في التخيير بين الزائد والناقص فان من يجوزه يقول اذا اتى بالاول وهو مثال وان الحقه الزائد عاد المجموع امتثالا ومنها في العدل لكل من الفرض والنفل والاداء والقضاء الى الاخر ولو مع التراخي والتدبر فان ذلك موجب لانتقال العبادة الواقعة من نوع الى نوع وانقلاب النية ومنها في عدول من زوحم في صلوة الجمعة عن ادراك الركعة الى الظهر فانه ينقلب بذلك ومنها في خروج ناوي الاقامة كالاقامة فلو فات عنه صلوة في اثنائها يقضيه قصرا وان كان يصليه تاما ومنها انه يتعلق الزكوة على الغلاة بالانعقاد ولكن يستقر بصدق الاسم فلو تلف قبله فلا زكوة وعلى الانعام بهلال الثاني عشر مع انه لو انخرم الشرط قبل تمامه لم يجب ومنها الوادي لصنف زكوة الفطرة فان لحقه اذن المصنف مضى والا فلا ومنها لو كمل الناقص لصغر او رق او جنون قبل احد الموقفين عاد حجة الاسلام واجزات ومنها لو قصر المال الموصى به لحج او عتق ونحوه عنه عاد كالارث ومنها ان المفرد اذا عدل الى حج التمتع انقلب ومنها انه اذا الحق اذن الاب في نذر الولد مضى ومنها اذا وقع عقد بشرط قبل القبض كالوقف والصرف والسلم فاذا لم يحصل بطل والاصح منها ان ولي الامر في فضولي بان العقود وقهريا انه كما في المكره ومنها في اخراج ما هو مجهول واتمامه امثلة الطلاق والعتق بالقرعة فانه يعود عتقا ومطلقة من حين الصيغة ومنها الصدقة بما يجهل مالكه كالصانع لما تخلف عنده من الصبغة او المدين وقع مع الياس من صاحبه بشرط الضمان فانه يتصدق عن المالك فاذا ظهر واخذ العوض يعود للمتصدق والا فيمضي ومنها في اختيار المشتري لارش في باب الصرف لو كان المبيع معيبا بعد التفرق فانه يقتضي

منه: العمل السابق بل الثاني فيه مقتضيا من العمل ... او بعضا

من جعلها قبل الصلوة تامة ونيته الثانية فاتمه

لو صلى في وقته كان نعم

ببطلان ما قابله من النقد في المعاملة ومنها قبول الوصية فانه موجب لوقوع ما مضى صحيحا بخلاف ما لو رد ومنها
في الرواية في باب الرضاع من لبن ولد الزنا انه اذا احل مولى الجارية الذي فجر بالمرأة يطيب لبنها ومنها في اجازة الورثة
الوصية عما زاد عن الثلث ومنها انه لو ادى من اعتق نصيبه من العبد قيمة حصة شريكه كان العبد معتقا من زمن الصيغة
ومنها انه يرد دية المرأة الى النصف بعد بلوغها الى ثلث الدية ولو بلغها في جرح ومنها ان المرتد اذا لم يتب بانت زوجته
من حين ارتداده وان تاب فهو باق ومنها انه بعد اسلام الزوجة لو اسلم الزوج في العدة فالنكاح باق والا فبانت
من حين اسلامها وغير ذلك اذا عرفت هذا فنقول اذا ورد الدليل على مثل هذه الاشياء فالوجوه المحتملة له
للانطباق على القواعد امور احدها القول بالنقل بمعنى الانقلاب من حينه فاذا لحقه الشيء اللاحق جزءا كان وشرطا
او وصفا او معينا اختيار المكلف واضطراريا كما في الامثلة السابقة يتبدل العمل الواقع تكليفيا او غيره الى ما يقتضيه
الامر اللاحق من حين تحققه بمعنى ان ما مضى باق على حاله على ما كان سابقا وتغير الامر فيما ياتي فيكون الشيء مركبا
من طرفين متغايرين في الحكم وثانيها نقول بالكشف بمعنى انه اذا لحق هذا الشيء اللاحق للعمل كشف عن كونه في الواقع مؤثرا
لهذا التاثير الجديد من اول الامر ولكن المكلف ما كان يعرف هذا المعنى الى ان اتضح له الامر بعد اللحوق والعدم وثالثها
واسطة بين الامرين فانه لا قابل لان نسميه نقلا ولا قابلا لان نسميه كشفا وهو انقلاب الموضوع وتجدد التاثير من حين اللحوق لكنه
من اول الامر وتوضيحه ان الامر اللاحق مؤثر في الاثار والاحكام وليس مجرد امارة وهو من هذه الجهة كالنقل و
لكن اجرى تاثيره من زمان وقوع نفسه بل من زمان وقوع اول العمل مثلا في مثل الوصية اذا لحقه القبول من الموصى له
له بعد الموت فمعنى كونه ناقلا انتقل الملك الى الموصى له من زمان قبوله واما ما بين زمن وقوع الصيغة وزمن القبول
فهو باق في مال الموصي او في حكم ماله والنماء تابعة ومعنى كونه كاشفا ان قبول الموصى له ليس له تاثير في الانتقال والعدم
من زمانه وانما هو امارة يعلم بها صحة الوصية وفسادها فاذا لحقها القبول تبين صحتها وانتقال المال اليه من حين موت
الموصي والنماء المتخلل بين زمن الموت وزمن القبول مال الموصى له واما المعنى الثالث فهو كشف في الثمرة ونقل في الاعتبار
والدليل لان مقتضاه ان قبل وقوع القبول ليس المال مال الموصى له لا واقعا ولا ظاهرا وانما هو في حكم مال الميت في
نمائه كذلك ولكن اذا لحق القبول ينتقل لكن لا من حينه بل من حين الموت بمعنى ان الشارع يقول اذا قبلت الوصية
في هذا الزمان يصير المال الموصى به ملكا لك من زمان الموت لا بعد في ذلك لا بحسب الدليل ولا بحسب الاعتبار كما نستكشف
لك ولما كان في هذا التقسيم انما هو لتحصيل الثمرة وهذا القسم ثمرته ثمرة القسم الثاني سماه بعض مشايخنا الكشف بالمعنى
الثاني وجعل الكشف له معنيين ولك ان تسميه النقل بالمعنى الثاني وان وافق الكشف بل هو في تادية العبارة بالنقل
اولى من الكشف كما فرضتم في الثمرة كالكشف ولك ان تسميه وجها ثالثا مغايرا للوجهين وواسطة بينهما بل هو لو وافق التحقيق
انفع اذ لا يلزم ان يكون ثمرته ثمرة الكشف مطلقا بل لعل ان يخرج له ثمرات مغايرة للكشف بذلك المعنى ضمنا فيما سنذكره اوجه
والمتبع الان في تحقيق هذه الوجوه الدليل ولا ريب ان الدليل الخاص في الموارد الدال على هذا التغيير والانقلاب ان كان
فيه دلالة على احد هذه الوجوه الثلاثة فلا كلام في اتباعه واما في محل الشك كما في الغالب بل في الكل على ما تحقق فيحتمل
القول بالنقل نظرا الى ان ما وقع من العمل ومضى لا دليل على انقلابه بمعنى ان ايام الاستظهار مثلا له حكم في الشرع اما
طهر او حيض فاذا فعل المكلف العمل على مقتضى ذلك مضى وتجاوز الدم صيره استحاضة من زمانه لانه المتيقن من الدليل
نعم اذا دل الدليل على ان هذا يتبدل من الاول فذلك كلام اخر ومثل ذلك في صوم المستحاضة فاذا حكم بصحته لا يوثر ترك
غسل الليلة الاتية الا فيما بعده والا فيما قبلها فقد مضى وكذلك في مسائل العدول في قصر واتمام او صلوة او حج او غير ذلك

ثم مثلنا فان المتيقن من دليل العدول كونه من حين تغير النية فما مضى مضى على نفليته او قضائيته او غير ذلك وكذا في الاقرار
والتمتع وما ياتي بتبدل فيكون العبادة ملفقة من الامرين وكذا في انتقال حج الناقص باحد الامور الى حجة الاسلام وكذا
في خروج ناوي الاقامة فان الظاهر انتقاضها من حين الخروج فما فات من الصلوة فات على تماميتها فيقضي كذلك ومثل ذلك في
لحوق اذن من يعتبر اذنه في الضيف وزنا الجارية وصوم الولد وفضوليات العقد فهو بائنة والوصية بما زاد عن الثلث فان ما وقع
على نحو صحة او فساد فهو باق على وضعه الاول غاية الامر تاثيره بعد ذلك ومثل ذلك في اداء المعتق فيه النقص والفرع المخرجة
للمجهول والاسلام المبقي للزوجية والتوبة في المرتد كذلك وعدم رضى المالك بصدقة ما جهل مالكه فان المتيقن في ذلك كله
كون التاثير من حين الوقوع والحصول فيما بعد ذلك لا فيما قبله ونحو ذلك القبض فيما يشترط هذا الامر ذلك في صحته فينبغي
الانتقال من حينه وهذا الامر الاخير من اذن وقبول واداء او فعل معتبر اما شرط الوقوع هذا الامر كان او جزء السبب فاذا
كان كذلك فلا يعقل تقدم تاثيره واثره على نفسه لان تقدم المشروط على الشرط محال وكذا تقدم المعلول على العلة اذ
ليس معنى المشروط والمعلول الا ما توقف وجودهما عليهما فلو تقدم شيء منهما على وجودهما فلم يتحقق هناك توقف ولو جعل ذلك
كشفا عن وجود تمام العلة وهذا ينافي الغرض من الشرطية او السببية ولان الكشف يقتضي حصول شيء قهرا على المكلف مع ان
مثل ذلك في الاسباب الاختيارية غير معهود من الشريعة فانا قلنا مثلا ان القبول في الوصية كاشف والاذن في العقد
الفضولي او الاكراه كاشف يكون معناه دخول الثمن ان كان بايعا او دخول المثمن ان كان مشتريا وكذا الموصى به في ملكه
من دون اختياره فان الفرض ان كلامه الان كاشف عن وقوعه في ذلك الوقت فصار الدخول في ملكه في الواقع في ذلك
الوقت قهرا عليه ويجري هذا الكلام في عدول العبادات نية او بعروض حال او في مضي الايقاعات في الصدق محسوبا
على نفس المكلف فانه يلزم في ذلك كله وقوع شيء منه من دون ان ينويه او يريده بل مع انه نوى خلافه فيلزم ان يكون في
الواقع ما هو مشروط بنية او بغير ذلك من المكلف يقع عليه ويتحقق وان لم يطلع عليه الا بعد الانكشاف ولان حصول
هذه الاشياء المؤثرة في عبادة او معاملة ليست في الحقيقة الا كالقبول في العقود سيما قبول الوصية فانه عين ذلك
ومن جملتها فلو قلنا في ذلك كله بالكشف فلم لا تقول في قبول العقد كذلك يعني ان نقول ان الانتقال حصل في الواقع من زمن
الايجاب وكذلك ما هو بمنزلة الانتقال من اباحة او نيابة او تعلق حق او غير ذلك من مقتضيات العقود ويكون القبول من
الطرف الاخر كاشفا عن سبق حصول الاثر المطلوب مع انهم اطبقوا على ان الاثر لا يتحقق الا من ان القبول حتى انه لو تعارض
عقدان من ولي ووكيل او اصيل ونحو ذلك حكموا بالبطلان مع الاقتران وصحة السابق مع عدمه وجعلوا معنى السبق
والاقتران تساوي الحرف الاخير من القبولين في الوجود وجعلوا الوجه في ذلك ان العقد هو المؤثر وتماميته بتمام القبول
فمتى ما لم يتم لم يتحقق الاثر قلت فليكن في الوصية كذلك وفي الاجازة كذلك وفي القبض كذلك وفي سائر الفروض المعتبرة كذلك
فانه معنى الشرطية توقف المشروط عليه واي فرق بين السبب والشرط في الوجود وانما الفرق بينهما في الاستلزام في
عدمه لو خلي وطبعه واما في ان وجود الشيء لا يكون الا بعد ذلك كله فالشرط والجزء سواء بل يحتمل كل منهما الى الاخر فعلى
القائل بالكشف ابداء الفرق في ذلك ولانه على القول بالكشف في بعض الصور يلزم المحذور شرعا بل عقلا في وجوه كما لو باع
او اجر او صالح او فعل غير ذلك من الفضوليات في ملك الغير ثم ملكه قبل اجازة المالك ثم اجاز فان القول ببطلان
هذا العقد بعد قضاء العمومات بصحته بعيد عن الصواب وفي صحته بالاجازة من العاقد ليس بانقص من اجازة المالك بل
هذا اولى بل يحتمل الصحة هنا من دون اجازة لاتحاد العاقد مع المالك ومثله ما لو اجر نفسه عبدا ثم صار حرا او اجاز
وكذا لو اشترى المصحف او مسلم وهو كافر فضولا فاسلم واجاز وكذا لو تاب المرتد او اسلم الزوج الوثني او الكتابي

في العدة بعد اسلام الزوجة ووجد لزوم الحج في ذلك كله انه بعد الاجازة والاسلام والتوبة لو جعلنا ذلك كاشفا
عن سبق ملك الفضولي حال العقد في العقود المفروضة واجازة العبد وسبق بقاء الزوجية وانفصالها يلزم اجتماع المالكين
وما في حكمها في مملوك واحد وما في حكمه في الازمنين في ان واحد لان الآن الذي ملك الفضولي المبيع وملك العبد منفعة
نفسه بالعتق انما هو من الآنات الواقعة بين العقد الفضولي والاجازة والمفروض ان الاجازة كاشفة عن تملك الطرف
الآخر في العقد الفضولي من مشتر او مستأجر من حين العقد فيلزم كون المشتري والفضولي كليهما مالكين للمبيع في الآن المتخلل
بين تملك الفضولي واجازته وكون المستأجر والعبد مالكين للمنفعة في الآن الواقع بين الانعتاق والاجازة وهكذا غيره
الى آخره ويلزم كون الكافر في حال كفره مالكا للمسلم والمصحف في الاوسطين لان المفروض ان اجازته كشف عن سبق ملكه من حين
العقد وهو في ذلك الوقت كافر ويلزم في الاخير كون المسلمة زوجة للكافر في حال كفره مع انه مناف لاشتراط الكفاءة
ابتداء واستدامة ومناف لقاعدة نفي السبيل كما تقرر في محلها لان اذا التوبة والاسلام يكشفان عن بقاء الزوجية
في ان الكفر والارتداد ايضا فينحصر الامر على القول بالكشف بلزوم المخالفة لعموم ما دل على ان لكل امرئ ما نوى وفي نحو ذلك
جمع من الموارد المذكورة كما في مقامات عدول الصلوة على اختلافها وفي مقامات عدول الحج بينه صرفا او مع اعتبار وجود
شيء آخر وفي عتق النذر انه وصوم المستحاضة فان مقتضى دلالة النية وقوع ما نوى اولا من اول الامر وحصول ما قصد من
نوع او وصف او مقدار فاذا جعلنا عروض العارض كاشفا عن وقوع من اول الامر لزم حصول خلاف ما نوى في الواقع و
هو المخالفة التي ذكرناها ولانه على القول بالكشف يلزم تعلق المنجز على الممكن المحتمل وهو باطل بيان ذلك ان العقد او الايقاع
او العبادة متى وقعت على وجه فعلى الكشف يلزم وقوعه في الواقع على نحو واحد ثابت غير قابل للتغيير والتبديل من صحة او فساد
او عموم او خصوص او زيادة او نقص وغيرها وما يأتي بعد ذلك مادة كاشفة عما ثبت في اللوح المحفوظ مثل اخبار مخبر عن
وقوع حادثة ونحوه وهذا لا يجتمع مع قولهم ان يحصل ذلك للآخر كالاجازة مثلا كشف عن صحته وان لم يلحق كشف عن بطلانه
لان كل شيء لم يوجد بعد في الخارج فهو قابل للوجود والعدم ويمحو الله ما يشاء ويثبت وليس شيء مما لم يقع لازم الوقوع على الله
تع او على غيره من الفاعل المختار مع اختياره فيجوز له ان يوقعه ويجوز ان لا يوقعه فهو في هذا الحال متساوي الاحتمالين فاذا
كان العقد مثلا يتوقف صحته وفساده على هذا ينبغي ان يكون العقد ايضا متزلزلا في الواقع محتملا للصحة والفساد والمضي و
العدم ونحو ذلك وغيره من الامثلة التي ذكرناها اذ الموقوف على الممكن ممكن فكيف يعقل ان يبقى ان العقد من حين وقوعه
مضى على حالة واحدة معينة لا يعرضه الابطال الاجازة مع ان الاجازة قابلة للامرين غير لازمة في احد طرفيها حتى في علم الله
تع فان علم الله تع لا يقلب الممكن واجبا ولا يلزم الجبر الذي ذكره الاشاعرة ولا يمكن قياس ذلك على سائر الكواشف لان الواقع
فيها لا يتجدد مدركا شفه فان الاخبار عن موت زيد كاشف عنه وهو لو كان في الواقع ميتا لا يتغير في الحال بين ان يوجد
الكاشف او لا يوجد وبين ان يجيء الكاشف على طبقه او خلافه وكذا لو لم يكن ميتا فتسمية ذلك كاشفا انما هو مغالطة
ولا يجتمع القول بتوقف وقوع الصحة والبطلان في اول الامر على لحوق الاذن القابل للاحتمالين وعدمه مع القول بوقوع
احدهما في العقد من اول الامر وان هذا الا تناقض صرف ويجمل القول بالكشف بذلك المعنى الذي قررناه او كالاول
التزم من الامر الحادث في كل انما هو تغيره من اول الامر ~~الحادث في كل انما هو تغيره من اول الامر~~ ويدل على كون ذلك في
الواقع كذلك مبانيا ان ما دل على توقف صوم المستحاضة على الغسل وحيضية ايام الاستظهار بالتجاوز ومعناه انه لو وقع كذلك
فهو في الواقع كذلك وكذا في مسائل العدول في صلوة او حج فان معناه كون هذه الصلوة مثلا ظهرا لا جمعة والحج تمتعا لا
افرادا وليس معناه ان يكون بعد ذلك تمتعا وقبله افرادا ومثله في طريان الكمال على احد الناقصين وكذلك في الصلوة

اذ من المعلوم ان الملغوم من القسمين غير مشروع ولذلك لا يتحقق في المعاملة لكون ما بعده كاشفا بل يتحقق كون اصل العمل من غير
ما علل اليه كالشك في اذن من يعتبر اذنه واجازة من يعتبر اجازته فان معنى الاذن امضاء ما وقع على غيره ونحوه وتوقف الاربعة
الصوم واداء الفطرة باذن المضيف والعقد باذن المجيز ثم فيها حصول الثواب والملك من ان الفعل والمجيز لا يريد شيئا على
ذلك غير الرخصة فيما اراد وقوعه ونحو ذلك في اداء السائر والفرعية فان غرضه من الحصر في ذلك ليس غيرها جدية او نطاق في
جملة ابل ابداء المعتق والمطلقة وبيان وجود مضي ذلك الانشاء وكذا في قبول الوصية فان معناه قبول ما اوجبه الموجب
والذي ذكره ذلك كون هذا الشيء مثلا ملكا للموصى له بعد موتي لا بعد سنة من موتي مثلا ونحو ما دل على بطلان الاقامة
بالخروج قبل صلوة تامة اذ لو لم يكن معناه الكشف فلا وجه للبطلان بل يكون صحة الاتيان بالصلوة عند منافية في
ذلك وقس على ذلك غيره كالقبض و اخذ المالك عوض الصدقة فانه رد للثواب من اصله ولان اغلب هذه الاسباب
من باب الانشاء الغير القابل للتعليق واللازم ترتب اثرها عليها من حينها الانشائها عقدا وايقاعا ومنه النية وما
خطاب امر متعلق بالمكلف في الشيء الذي يوجد في الخارج امتثال له ذلك الخطاب من اول الامر فلا وجه لتاخره الى
مضي زمان في كل العرض من الصيغة احداث الاثر من حين صدورها لا بعد مضي زمان فلو كان الاثر لا يترتب عليه الا
بعد لحوق ذلك الامر لكان هذا تعليقا في الانشاء وترديدا في النية والتعليق من جملة المبطلات كما تقرر في مقامه
واللازم على القول بالنقل التعليق في ذلك كله لان قوله بعت مثلا ان لم يكن انتقالا الا من حينه يكون معناه حصول
النقل في ان الاجازة او في ان القبض ونحو ذلك وهو شيء قابل للوقوع والعدم فيكون معنى ذلك ان وقع ذلك يتحقق
النقل والا فلا فان قلت ليس هذا التعليق من قصد العاقد وانما هذا من جعل الشارع فان العاقد انما قصد النقل من
حينه وكذلك مباشر الايقاع لكن الشارع اوقفه على ذلك شرط متاخر فيكون التاثير متوقفا من الشارع التعليق قلت
ما لم يكن الانتقال من حينه سواء كان من القصد او الشارع يكون ظاهره منافيا لظاهر معنى الانشاء بخلاف ما لو
قلنا بالوقوع من حينه وجعلنا ما اعتبر شرطا كاشفا ولان الادلة الدالة على هذه الاسباب كعموم اوفوا بالعقود وعتق رقبة
والطلاق والصلوة والصوم والزكوة كلها قاضية بكون المطلوب بالاوامر حاصلا بالاتيان به وكل نفس العقد والايقاع
سببا تاما في حصول الاثر من ملك او استحقاق او فك وثواب يكون ترتب ذلك كله عليه بمجرده من دون الافتقار الى
شيء فلو لم نجعله كاشفا لكان المؤثر الا مبهما وهو خلاف ظاهر الادلة وحيث لم يقم دليل قوي على اعتبار الامر الذي
بهذه المثابة فلا وجه لاعتبارها ويكفي اعتباره كاشفا للاخذ بما دل على كونه مؤثرا ومعتبرا من النص والفتوى اذ لم يدل
على اعتباره ازيد من ذلك وسيعرف في هذا الكلام مزيد تحقيق ولانه لو قلنا بالنقل دون الكشف لزم تاثير الشيء الموجود في
المعدوم لان العقد او الايقاع او العمل الذي مضى قد انعدم في زمان لحوق هذا الامر المتاخر المتنازع فيه من الاجازة
ونحوه واذا كان كذلك فيكون هذا الموجود اللاحق يؤثر في ذلك السبب المعدوم تاثيرا يوجب نفاذ سببيته وحصول مقتضاه
وهذا محال لانه هذا غير مؤثر في السبب المعدوم وانما هو مؤثر في مقتضاه ومقتضاه عند تمام السبب ولحوق اللواحق
موجود لانا نقول المفروض كون هذا ما يتوقف عليه تاثير ذلك المؤثر فينبغي وجود ذلك المؤثر عند حصول شرط تاثيره
فان انعدم بلا تاثير فلا ينفع بعد ذلك وجود الموقوف عليه في احداث تاثير في ذلك الشيء المعدوم ولان ادلة الخاصة المتفرقة
في خصوصيات هذه الابواب قضت بالكشف منها حديث عروة البارقي في شراء الشاة فان قوله بارك الله لك في
صفقة يمينك ظاهر في امضاء النبي معاملة عروة من ذلك الوقت الذي عامل حيث عبر بصفقة اليمين ولا ريب في حصوله
حال البيع والشراء ومنها ما نقله بعض مشايخنا من خبر الولايد حيث لم يرجع السيد عليه بعد الامضاء والاجازة بشيء

من اجرة خدمة او غيرها وهو دال على ان الاجازة كاشفة عن الانتقال من حين العقد للزوم ان يكون المالك للمملوك
اجرة الخدمة على هذا الا ترى في الزمن المتخلل بين العقد والاجازة ومنها صحيحة ابي عبيدة الحذاء في باب النكاح
قال سألته اي الباقر عن غلام وجارية زوجهما وليان لهما وهما غير مدركين فقال النكاح جائز وايهما ادرك كان له الخيار
وان ماتا قبل ان يدركا فلا ميراث بينهما ولا مهر الا ان يكونا قد ادركا ورضيا قلت فان ادرك احدهما قبل الآخر
قال يجوز ذلك ان هو رضي قلت فان كان الرجل الذي ادرك قبل الجارية ورضي بالنكاح ثم مات قبل ان تدرك الجارية
اترثه قال نعم يعزل ميراثها حتى تدرك فتحلف بالله ما دعاها الى الميراث الا رضاها بالتزويج ثم يدفع اليها الميراث
الحديث والمراد بالوليين هما العرفيان لا الشرعيان بقرينة ذكر التراضي بعد ذلك وبقرينة ما في ذيلها من السؤال
من تزويج الاب قال يمضي ذلك ولا اقل من كونه اعم فيشمل ما كان فضوليا شرعا والمفروض ان الرواية حكمت بانه بعد
اجازة احدهما وموته لو بلغ الآخر واجاز صح وورث ولا يتحقق هذا الا على القول بالكشف لان على القول بالنقل
يلزم تحقق التزويج في وقت الاجازة مع ان احد الطرفين فيه ميت وذلك غير معقول ومنها ما ورد في الوصية
من ان القبول لو لم يكن كاشفا لزم بقاء المال بعد موت الموصي بلا مالك لان الميت بموته خرج عن اهلية المالكية
اذ الميت لا يملك والوارث يتوقف ملكه على عدم الوصية لقوله تعالى من بعد وصية توصون بها او دين والموصى
له فهو ايضا غير مالك على القول بالنقل حتى يقبل ولا مالك غير الثلثة ولا ريب ان هذا غير معقول بخلاف ما
لو قلنا بالكشف فان القبول عن ملكه من حين موت الموصي وعدمه كاشف عن سبق ملك الوارث واذا ثبت هذا
في هذه المقامات فيلحق بها غيرها ايضا لتماثلها مدعى ودليلا ولا ريب ان هذه الوجوه من الطرفين مدخولة اما
الاول من الاول فلان الاصل وان كان ذلك كما ذكره لكن بعد دلالة العمومات والادلة الخاصة على خلافه فلا بد من
العدول عنه سيما مع ان المشهور بل كاد ان يكون اجماعا القول بالكشف ولم ينقل النقل الا عن نادر ولا يلتفت اليه
واما الثاني منه فلانا لا نسلم ان الاجازة للاخير من باب جزء السبب بل السبب ما مضى وتحقق في الخارج واما الشرطية
فنقول دليل الشرطية اما النص او الاجماع اما الروايات وعمومات الادلة فلم نجد فيها مع تتبعها وتفرقها في الابواب
ما يدل على شرطيته بهذا المعنى بل اكثرها دال على شرطيته بمعنى الكشف كما ذكرنا لك نبذة منها وعليك بمراجعة الزائد
لئلا نطيل الكلام بذكرها واما الفتوى فلا ريب ان المتيقن من الشرطية في كلامهم انما هو كونه كاشفا واما التوقف
بهذا المعنى فلا يقبل الشرط على ما قرروه في الاصول ما يتوقف وجود الشيء عليه لا يتحقق بدونه وفي هذه الموارد اطلقوا
الشرط على هذه الامور اللاحقة فينبغي ان يكون مرادهم ما اصطلحوا عليه قلنا اولا ان الاصحاب مع تصريحهم بالشرطية في
الاذن والاجازة والنية وقبول الوصية والقبض ونحو ذلك نصوا في ذلك كله على الكشف غالبا ويظهر من مطاوي
كلامهم ذلك في الكل وارجاع لفظ الشرطية على هذا المعنى اسهل من ارجاع هذه التصريحات الى خلافه بل هذا غير ممكن
اصلا وثانيا نقول لا يلزم من كونه شرطا عدم جواز تقدم المشروط عليه لجواز كون الشرطية على هذا النحو بمعنى انه لو لم يكن
القبض مثلا بعد العقد فالعقد باطل ولو كان القبض هنالك فالعقد صحيح من اوله وهذا ايضا نوع توقف ولا
مانع منه بعد مساعدة الادلة والفتوى قال المحقق الثاني في قبول الوصية ان مدخلية القبول في حصول الملك معتبرة بالاصل
واعتباره فيه يكفي فيه كونه كاشفا فليس الملك الثابت في الحال معلقا بشرط مستقبل بل انكشاف الحال عنده بما هو الشرط
انتهى وحاصل الجواب ان بعد قضاء الادلة بتمامية السبب لا نسلم اشتراط ذلك الامر المبحوث عنه بازيد من كونه كاشفا عن
ذلك واما كونه ناقلا فلا حتى يتوقف الملك والتأثير عليه فلا واما الثالث فنقول ان ورود شيء على المكلف قهرا.

جائز

كاشف

اذا دل عليه الدليل لا مانع له كما في الارث ونحوه وثانيا نمنع كون الكشف مستلزما للقهر بل نقول دخول ذلك
في ملكه او كون عمله الصادر منه نوعا خاصا في علم الله انما هو باعتبار ما يعمله من تحقق رضاه ففي الحقيقة وقع
الامر عليه برضاه وان تحقق ولا مانع من ان يقول الشارع اذا رضيت ليكون ذلك لك من امس فلا يكون تحقق برضا
في الواقع وثالثا ان المجبر يرضى ليكون ذلك الداخل في ملكه من زمان السبب داخلا ولا يمتنع منه وعدم مثل ذلك
من الدخول القهري ممنوع وكذلك في نية العدل فانه برضاه وتقلب ما علمه الى علل اخر وهذا كاشف عن سبق كونه كذا
واما الرابع فلانا نقول ان القبول داخل في ماهية العقد المجعول سببا مقتضيا عند المعلول يكون على مقتضى القاعدة
بخلاف الاذن والاجازة والقبض والبذل وتمام الاجل ونحو ذلك ليس جزء من السبب الذي مقتضى الادلة عدم مدخليته
ذلك في المقتضي وبقي ما دل على اشتراطه من نص او فتوى وقد مر ان دلالته على ازيد مما ذكرناه منتف وهذا هو الفارق
بينها وبين قبول العقود وكفى به فارقا واما قبول الوصية فالفرق فيه صحة الوصية في جملة من الموارد من دون قبول
الكاشف من كونه ايقاعا لا يؤخذ في مفهومها القبول ولو ثبت اعتباره فيكون كالقبض في غيره مضافا الى ما ذكرنا
ان كونه تاما فلا يقتضي بالملك بلا قبول المالك ففي فرق ازيد من ذلك واما الخامس فنقول من قال بالكشف لا يصحح مثل هذا
البيع المستلزم لاجتماع المالكين فيه ويخصص الكشف بغير مثل هذه الصورة او نقول في حل هذه الصورة بان تملك
البائع فضولا لهذا المبيع مع بقاء العقد الفضولي على حاله غير ممكن لان المالك ان كان نقل ذلك اليه باطلاع
على العقد الفضولي على حاله غير ممكن لان المالك ان كان نقل ذلك اليه كان هذا فسخا له وان لم يكن باطلاع
فنقول ان قبول العاقد وتملكه كاشف عن عدم رضاه بذلك العقد الذي عقده اذ لو كان راضيا لكان هذا ملك
المشتري فكيف يملكه فاذا كشف عن عدم رضاه فلا يثمر بعد ذلك الاجازة لا يقال لا معنى لقولك ان تملكه كاشف
من عدم رضاه لان عدم رضاه قبل تملكه لا تاثير له والمفروض ان بعد تملكه اجازة فيكون تملكه هذا في الحقيقة
مفسدا للاجازة لانا نقول ليس كذلك اذ لا مانع من ان نقول يحصل التملك وعدم الرضا في ان واحد وهو ان تمامية
السبب الناقل فهو في ذلك الوقت يملك وتملكه هذا هنا بالنظر الى عقد الفضولي منع اذ لو كان عقد الفضولي ماضيا
لم يعقل ان يملكه هذا في هذا الان فالاتيان بنقيض الشيء عدم الرضا بذلك قهرا ولا ينفع بعد ذلك الاجازة فتامل
جدا او نقول ان دليل الاجازة انما هو في المالك عند العقد وقد فات ذلك في العقد بلا اجازة لا يصح فيلزم بطلان
هذا العقد بفوات شرطها ونقول بعد فرض امكانه وصحته ليس هذا بازيد من حصول الملك في العتق بعقد واحد
كما في اعتق عبدك عني مع انهما متناقضان والتقدم الاعتباري لا يرفع التناقض والتقدم الزماني غير معلوم بل
معلوم العدم اذ ليس هنا الا صفة العتق وهو لم يملك ولو ليس سبق الملك ولو من سبق الخروج ولا اقل من اتحادهما
زمانا فنقول هنا ايضا ان اجازة المالك للعاقد في الفرض معناه سبق ملك المشتري من زمان العقد الفضولي
لا زمان الاجازة على فرض عدم الكشف غايته تملك العاقد الفضولي وهذا ليس بجزء من الزمان مصحح للاجازة و
ليس هنالك جزء من الزمان وانما يعتبر تقدم ملك الفضولي على المشتري في نفس الامر في ان التملك بالذات كتقدم
العلة على معلولها تقدما ذاتيا وان اتحدا في الزمان ولا مانع من ذلك اصلا وما ارتكبوه في غير الباب اعظم من ذلك
لا يقال هذا شيء مخالف للاصل لا يرتكب الا بدليل وقد دل ذلك في اعتق عبدك عني دون المقام لانا نقول بعد البعض
متى ما تعارض دلالة صحة هذه المعاملة مع دلالة امتناع اجتماع المالكين والمفروض قضاء الادلة بالكشف جمعا بينه
ما هنالك بعينه مضافا الى انا نقول ان لزوم المحذور هنا على الكشف معارض بلزوم المحذور في قبول الوصية على القول

تحقق

بالنقل فانما هو جواب لكم هناك فهذا الجواب هنا بل ما ذكرناه اولى واما في تملك الكافر للمسلم او المصحف فنقول ان
هذا العقد باطل لان المعقود عليهما من قبل الكافر ايضا باطل من اصله فلا يرد علينا بنقض وثانيا نقول المتبادر من
نفي السبيل هو كون الكافر مسلطا على ذلك وما لم يتحقق منه اجازة لا يعد عرفا وكون الاجازة كاشفة لا يصحح الصدق
العرفي ولا ريب ان قبل الاجازة لا يستحيل العرف وهو المتبع فان قلنا بتحقق ذلك ايضا بالكشف لا يرد علينا [illegible]
اما في الاسلام والارتداد فنجيب بان رجوع المرتد كما كشف عن سبق بقاء الزوجية كشف عن بقاء الاسلام ايضا في وجه
وثانيا نقول لو لم يكن الاسلام باقيا لا يسلم شمول ادلة منع الكافر والكفائة لمثل هذا الفرض وبمثل ذلك نقول في
اسلام الكافر بعد زوجته مع انا نقول لو كان الاسلام او التوبة ناقلين لعدهما الفقهاء من الاسباب مع انه خلاف
ظاهرهم جميعا واما في السادس فنقول لا يلزم من ذلك مخالفة الادلة الشرعية بل هو عين الموافقة لان الشرعية حقيقة
هو ما استقر عليه اعتقاد العامل لا ما خطر بالخطور ومع العدول لا يكون ذلك شرعية حقيقة بل الشرعية انما هو الثاني
وقد وقع في الواقع العمل على مقتضاه فلا تذهل واما السابع فلان هذا ليس تعليقا للتنجيز على المعلق وتحقيقه ان
الممكن وان كان لا يخرجه شيء عن امكانه لكن الامكان ايضا لا ينافي وقوعه على احد الاحتمالين مثلا اذا راينا شيئا
وقع في الخارج فهو قبل وقوعه كما انه كان ممكنا بالذات فبعد وقوعه ايضا ممكن بالذات ووقع على طرفي امكانه
ولم يخرج عن الامكان الى الوجوب واما الوجوب بالعرض فهذا لا دخل له في ذلك لان قبل الوقوع ايضا واجب
العدم بالعرض لعدم تحقق العلة التامة فصار الحاصل ان الشيء الممكن احد احتماليه موجود ومتحقق في الخارج في
كل زمانه مع انه باق على امكانه الذاتي متبدل بين حالتي الوجوب والامتناع العرضيين والذي يحتاج اليه التنجيز في
الخارج كون الشيء موجودا في الخارج ولو على امكانه لا كون الشيء واجب الوجود فنقول اذا عقد الفضولي العقد مثلا
فلا يخلو في الواقع بعد ذلك من وقوع الاجازة او عدمها وكونه منتظرا وفي الواقع ذا احتمالين بالذات لا ينافي وقوع
احد طرفيه في الواقع لما قررنا ان كل ممكن بالذات دائر في كل ان بين وجوب وامتناع فان كان في علم الله ان الاجازة تقع بعد ذلك
يكفي هذا في كون الصحة منجزة اذ المنجز معناه الوقوع لا لزوم الوقوع بحيث يستحيل خلافه وهذا خطاء فاحش فان علم الله
على كل شيء علم منجز وحكمه بما يأتي حكم غير قابل للتغيير مع انه لم يخرج شيء مما يأتي من حد الوجوب الذي يستحيل عليه العدم
وحاله على الاجمال كما قرر في جواب الاشاعرة ان تنجز العلم يقتضي كون المعلوم واقعا في الخارج ووقوعه في الخارج
قابل الوقوع على مقتضى امكانه الذي لا يخرج من احد امرين او على كونه فهو مجبر بالا بد من صدوره ولا اختيار فيه فاذا كان
اعم فيكفي في ذلك الاحتمال الاول فنقول لو كون وقوعه في علم الله كان في تنجز هذا العقد وان كان بالذات محتملا و
تمام الكلام موكول الى محله واما الاول من الثاني فلان كون الاجازة ونحوهما من الامارات مما وقع مسلم لكنه وقع البحث في
امضائه من هذا الوقت ومن اول الامر وهذا عين البحث ثم ان كونه من ذلك الوقت ايضا لا يدل على كونه في الواقع كذلك
قبل الاذن والاجازة والقبض والفرعية ونحو ذلك غاية ما دلت عليه وقوع هذا الامر من اول السبب لان ذا المجيز يقول الجزء
ان يكون هذا الامر كذلك وظاهره وقوعه بعده وكذلك الكلام في نظائره ولا يقول اجزت انه كان في الواقع وان لم
لو اطلع عليه وان هذا الا مجاز فالتمسك بظاهر لفظ الاجازة ونحوه غير واضح المأخذ **واما الثاني** منه فان كون
الاسباب انشاءات غير قاض بحصول الاثر من حين ذلك الانشاء بل معناه الاحداث من حينه وليس كلما قصد مع الامكان
ارتباط تأثيره على شيء اخر فان الايجاب في قولك بعت مثلا انشاء قطعا وليس معناه بعت بعد قبولك بل الان مع ان
تأثيره يتوقف على ان القبول اذا دل الدليل على شرطية القبض ونحوه صار كذلك فان قلنا لم يدل هنا دليل عليه قلنا

مسلطا

لا مضائقة

عاد الكلام

عاد الكلام الى دلالة الدليل الا الى الانشائية **واما الثالث** فلانا لا نمنع من كون ذلك اسبابا تامة على تحقق الآثار وتخلف اثر المقتضى لوجود مانع غير مستغرب فيكون المعنى انه يجب الوفاء بالعقد فيفيد الملك بشرط رضا المالك ولا ريب ان الذى يفهم من ذلك ان الوفاء بعد الشرط لا قبله وهو دليل تاثير العقد فى الملك ودعوى ان معنى العقد الملك من حينه فالوفاء به ابتداء الملك من حين العقد لا من حين الاذن مدفوعة اولا بان هذا على قواعد سائر العلل فان تخلف الشرط مانع ولا ريب ان ورود النار على القطن مثلا مقتض للاحراق لكن بشرط عدم حيلولة الرطوبة الزائدة فاذا مضى زمان وجف الرطوبة احرقت النار ح لا قبله مع انا لا نقول ان المحرق ليس هو النار بل هو مع عدم الرطوبة وهناك معنى ما اثر العقد من حين الاجازة صار الوفاء بنفس العقد لا بشىء اخر لكن بعد ارتفاع مانعه وهكذا نقول فى كل ما مر من الموارد واما الرابع فلانا نمنع كون تاثير هذه الامر المتاخر فى السبب المتقدم فان زوال المانع لا يؤثر فى المقتضى شيئا وانما يؤثر فى المعلول لانه جزء العلة التامة واما الخامس فبان حديث عروة البارقى لا يدل على ثبوت الصحة فى الواقع وان قول النبى كاشف عنه كما لا يخفى على المنصف نعم دل على مضى البيع من اول امره باجازته الان كما قررناه فى الاجازة وهو لا يفيد الكشف بهذا المعنى وخبر الولية قضية فى واقعة فلعله عفى عن ذلك او ان لم يكن هناك شىء قابل للاجرة مع ان هذا اعم من الكشف فلعله امضا الماضى من حين الرضاء لا انه كان فى الواقع فانكشف واما رواية تزويج الصبيين فهو ايضا قابل للاحتمالين فى معنى الكشف مضافا الى انه يمكن ان يقوى على القول بالنقل ايضا لا نمنع من جهة ان موت احد المتعاقدين قبل تمامية الشرط لا نسلم فى كونه قادحا والمسلم من ذلك انما هو فى الاجزاء لا فى الشرائط فبالاجازة يمضى العقد ويكون زوجته عند الاجازة والفرض انه ميت فينتقل ميراثه اليه ولا مانع من ذلك مط واما الوصية فيمنع انتفاء الملك عن الميت فجاز ان يبقى على ملكه كما جاز ان يتجدد له الملك لو مات فيلا او حبل له شرفا فيها انه دخل فى ملكه ويؤدى منها ديونه ووصاياه وكما لو نصب شبكة حيا فوقع فيها صيد بعد موته وكما لو كان على الميت دين فانما يحسب فى الدين فالدين من التركة باق على ملكه وكذا ما يحتاج اليه من مؤنة تجهيزه ودفنه ولا مانع ايضا من انتقالها الى الورثة قبل القبول بدعوى ان الوصية قبل غير متحققة لعدم تماميتها الا بايجاب وقبول والاية فى قوة ان تقول بعد وصية مقبولة لانه ظاهر الاطلاق وعدم زوالها عن ملكهم الا بالقبول المحقق للوصية فينتقل وان كان يمكن المناقشة فى الاول بان الملك للميت غير معقول ولا بد من انتقاله عنه بموته بحكم الادلة وتعلق الدين والوصايا بالذمة غير مستلزم لكونها مملوكا للميت بل نقول انها مملوكة للورثة كسائر امواله بعد موته لكن لما كان السبب فى ذلك الميت ينبغى ان يخرج ما تعلق عليه من حقوق ونحوه وليس ذلك الا كتعلق حق المرتهن على الراهن ونحو ذلك فان الملك تمامه ملك الوارث وان تعلق به حقوق اشخاص اخر بسبب من المورث ومثل ذلك فى مؤن التجهيز ولذا لو فقد الميت وتلف لعارض او بذل كفنه باذل بقى الاصل للوارث وليس هذا تحول الى الملك اذ لا سبب وانما هو بقى ملك مع تعلق حق فاذا سقط بقى الملك ونقول ان الصيد يملكه الوارث ابتداء لقيامه مقام المورث وكونه بمنزلة نفسه او يمكن دفعها بان هذه كلها محتملة والذى نريده انما هو حسب الظواهر على ظاهر هذه الامور عدم خروج هذه الاشياء عن الملك للميت والمناقشة فى الثانى ايضا بان ذلك مستلزم لتلقى الموصى له المال من الورثة وهو خلاف الواقع اذ الوصية معناه الانتقال اليه من الموصى ويمكن الدفع بان ذلك لا مانع منه اذ الوارث مالك غير مستقل مراعى بعدم القبول فاذا حصل القبول انتقل مضافا الى ان الثبوت فى هذه المقامات بادلة خاصة لا يستلزم الثبوت فى غيرها مع كون الكشف مخالفا للاصل على حسب ما قررنا ومن هنا تبين وجه ثالث هو القول بتحقق ما وقع فى نفس الامر والامر مراعى غير مستقر فى جميع هذه الموارد ويستقر بلحوق

هذا الامر المتأخر وليس هذا محض القول بالنقل اذ معناه الحدوث في الان اللاحق بسبب ما لحق ولا قولا بالكشف اذ مقتضاه
عدم مدخلية اللاحق في ذلك بل هو امارة لحصول العلم به وهذا الوجه يقتضي كون ذلك الامر الحادث لاحقا مؤثرا لكن
في الاحداث بل في استقراره بمعنى انه لولاه لتحول ذلك الذي وقع في الواقع متزلزلا ويرد على هذا الوجه ما يرد على القول
بالكشف من النقوص والايرادات غالبا ونزيد عليه بعدم انطباقه على بعض الموارد كما لا يخفى على من تنبه لما ذكرناه
سابقا ونذكره لاحقا ولا يحتاج التنبيه الى الاطالة وانما الغرض من ذلك ابداء الوجوه حتى يتيسر بذلك الطالب ما ينبغي فيه
ذلك فعليك بتطبيق هذا الوجه على الموارد السابقة وملاحظته مع ما يرد عليك من الابحاث واذا عرفت ضعف هذه
الوجوه وانتشار هذه الكلمات مع ما في كل من هذه النقوض من الايرادات التي لا تخفى بعد الاحاطة بما ذكرناه فنقول
الذي يتحصل لنظر الثاقب اختيار الكشف بالمعنى الثاني كما عرفت ان ذلك الايرادات عليه واما توضيح هذا المدعى فهو
قد اسلفنا سابقا ان معنى الكشف الثاني عدم تحقق الامر المغلوب له من لزوم او فك او ملك ونحو ذلك الا من
لحوق ذلك الامر اللاحق لا ما قبله فان قبل تحققه ليس في الواقع شيء موجود من ذلك وانما يحصل بلحوق هذا الامر لكن لا ان
ليس من زمن لحوق اللاحق وانما هو من اول تحقق الموضوع مثلا نقول غسل المستحاضة في الليل مؤثر في بطلانه بمعنى ان الواقع
قبل ان الغسل عدم ليس صحة ولا بطلانا لكن اذا اغتسلت اثرت في صحتها من حين وقوع الصوم وكذا قبل تجاوز الدم عن
العشرة لم يكن في الواقع في ايام الاستظهار لا حيضية ولا طهرية بل اذا تجاوز وصم ما طهرا من الاول واذا انقطع صار حيضا
كذلك وفي عدول العبادات في صلوة او حج كما او كيفا وانقلاب الحج الى الاسلامي بطريان كمال من عقل او تحرر او بلوغ لم
يكن قبل وقوع العدول والكمال في الواقع شيء من لزوم المعدول اليه وعدمه بل كان على حسب ما وقع من النية فاذا لحق الامر اللاحق
اثر في الانقلاب من اول الامر لا من حينه ولا انه كان في الواقع منقلبا وهذا كشف عنه وفي الخروج لمسافر الناوي للاقامة
قبل الصلوة تامة نقول كان صلوته الفائتة على مقتضى الاقامة لكن هذا الخروج اثر في ذلك فجعلها قصرا من اول امرها وتمامها
فوتها وكذا في فضوليات العقود فان الواقع لم يكن ملكا قبل تحقق الاجازة ولحوقها اثرت في الملك من زمان العقد بمعنى
ان الشارع قال اذا وقع عقد يوم الخميس ويجري عليه هذه الاحكام واجازته يوم الجمعة هذا المجموع المركب له تاثير لا يتحقق في
الواقع الا باجزائه الاخر وهو يوم الجمعة قضاء لحق المدخلية لكن يوم الجمعة يتحقق التاثير في كون المشتري مالكا من يوم الخميس و
يجري عليه هذه الاحكام وكذا في ذي خيار يعتبر اذنه في نذر او عبادة او صدقة كمنع صاحب المال بعد الصدقة فيجهل المالك كما
مثلناه فانه حين اخذ عوض ماله من المصدق يؤثر في كون ذلك الصدقة للمالك من زمان وقوع الصدقة لا انه يكشف عن وقوعه
سابقا ولا يرده اليه الان حتى يكون ما يترتب الى الصدقة الى الان للمالك وبعد ذلك للمصدق وكذا في القبض المعتبر في العقود
فان لحوق القبض يؤثر في تملك المشتري من حين العقد كما قررناه في الاجارة وتمام الحول في الزكوة يؤثر في الوجوب في الحادي عشر
وعدم تماميته يؤثر في السقوط من اول الامر والفرع في المجهول تؤثر بعد وقوعها في العتق والطلاق من حين الصيغة والحاصل
يرجع هذا الوجه الى ترتيب ثمار الكشف من دون ان يكون ذلك في الواقع قبل وقوع هذا الامر اللاحق ولا ينبغي لاولي الفطن
الزكي مما اطلنا الكلام في تطبيق الامثلة فان عموم النفع شيء مطلوب في تنقيح العبادة مفيد لكل احد سيما مع كون المسئلة
من المزالق وهذا الذي نذكره وجه جيد قل من تنبه لذلك بل لم يسبقني الى تنقيحه سابق فيما اجدهم ولعلهم اجل من التعرض
لمثل ذلك وبيان انطباق الادلة على هذا الوجه لوجهه ان نقول اما ما ذكره اهل النقل من التمسك بالاصل الى
ان المتيقن فقد عرفت انا لا نلتزم بذلك ولا نقول بحدوث شيء في الواقع قبل وجود هذا المؤثر واما ما ذكره من الجزئية والشرطية
المانعة من تقدم المعلول على العلة والمشروط على الشرط فنحن ملتزمون بذلك ولانه لا يتوقع تاثيره الا بعد حصول تمام

فنقول

السبب والشرط واما ان الاثر مثلا ملكية اربعة ايام او خمسة ايام او انتقال ذلك من يوم الجمعة او من يوم الخميس فلا يستلزم تقدم
الاثر ولا مانع من ان يقول الشارع هذا الامر في هذا اليوم سبب لحصول ملكية هذه الارض لك من زمن ادم الى يوم ملك هذا بمعنى ترتب
اثار ما لو كان ملكك من زمان ادم نعم قول الشارع بان المسبب يتقدم على سببه لوجوده والمشروط يتقدم على شرطه كما يلزم هذا
على ظاهر كلام اهل الكشف شيء بعيد ولذا اولنا الشرط في مقام الجواب ولم التزم بانه لا مانع منه بعد حصول جعل الشارع اذ
جعله هذا يكشف عن انه ليس بشرط لانه شرط جعله هذا ليس بشرط ليس ما نقوله مبتنيا على شيء من ذلك وانما هو اخذ بظاهر الشرطية
على ما قرروه في الاصول نعم نحن نتوسع في المشروط ونجعل زمانه قبل زمان وقوع شرطه وبعد ذلك ولا يلزم من ذلك تقدم
التاثير على المؤثر قطعا واما ما ذكروه من لزوم دخول شيء على المكلف قهرا من دون ان يريده وينويه بل ينوي خلافه كما
فصلناه في جميع موارده فانت بعد ذلك تفطن على جوابه بان قبل ارادة المكلف واختياره لم يقع عليه شيء وانما يقع ذلك
بعد اختياره فان الشارع كما قال اذا عقدت لان يكون ملكا لك فانت تختار فان اخترت الان يكون ملكا لك من اول
هذا اثر انا جعلته لهذه الاجازة ان شئت فاجز حتى يقع الاثر وان شئت فلا تجز واما ما ذكروه في عدم الفرق بينه و
بين قبول العقود فنقول لا فرق في ذلك من جهة وان حصل الافتراق من اخر جهة لاجماع انه كما لا يقع الاثر قبل القبول
لا يقع في هذه الموارد ايضا قبل ورود الجزء المتمم كما قررناه في الشرطية نعم لما دل الدليل في هذه المواضع على ثبوت الاثر من
ذلك لو فرض ان حصل التاثير الان كما سيمر عليك جملة الادلة جمعا بين الشرطية وبين الادلة بسبق زمان الاثر
وان تاخر التاثير مع ان لنا ان نقول ان قبل العقود ايضا كاشف بهذا المعنى بتقريب ان قبول الايجاب رضاء لمقتضاه و
مقتضاه التمليك من حين صدوره لا من حين تمام العقد ثم نقول القبول شرط في ذلك بهذا المعنى فلا يتحقق ملك قبله
لا واقعا ولا ظاهرا لكن متى جاء القبول يترتب الملك من زمن الايجاب وهذا شيء غير مستغرب وان لم يتكلم به متكلم صريحا على
بل ظاهر كلام الكل وصريح ثاني المحققين والشهيدين كون اول زمان الملك ان تمام القبول وهذا منهم مبني على الاجماع
على ذلك وهم اهل الاتباع والفكر القاصر منهم لا يطاع لكن بما ذكرته من الوجه وفق بالموارد وموجب لانطباق الوجهية
ايضا على قاعدة العقود من دون حاجة الى تكلف وياتي لذلك مزيد تحقيق ان شاء الله تعالى واما لزوم الحج في اجتماع المالكين
ووجود السبيل على مذهب الكشف فنقول على كلامنا يكون اجازة الفضولي بالمالك تجعل ملكا للمشتري من زمن الاجازة
في زمان سابق وليس هذا من اجتماع المالكين في شيء لان هذا لازم في جميع الفضولي وتوضيحه انا لو قلنا بذلك
فاذا باع الفضولي مال المالك فهو باق على ملك مالكه الواقع فاذا اجاز اثر في خروج الملك عن الملكية من حين العقد
بمعنى ترتب الاحكام كما هو وظيفة الشرع وهنا ايضا نقول لك فاذا عقد فضولي فهو ملك للمالك ثم اذا ملك الفضولي
كالمالك فاذا اجاز اثر في خروج المال من زمان العقد الفضولي في حق الحكم وتوسط المالكين في هذا الزمان لا دخل
له فيما نقول بل يجوز توسط الف مالك ويرجع كلامنا الى ان يقول الشارع للمالك على الاطلاق اذا عملت هذا العمل اليوم
اجعل لك هذا المال من زمان ادم مع انه تكرر البيع الايدي مما لا يحصى ومفاده ان كل من انتفع بهذا الملك يؤدي
اليك منافعه وليس معنى الملك الا هذا واما السبيل فنقول توبة المرتد تؤثر في ان توبته في زمان ردته وكذا اسلام
الكافر يؤثر حين اسلامه في الملك من زمن العقد في الزوجة من زمن الاسلام للزوجة فتبصر بعين البصيرة واما مخالفة
ادلة النية على القول بالكشف فلا يلزم على ما قلناه لان ما نوى لا يقع وقع وما نوى اخر من الانقلاب من راس
فقد اثر من حين وقوعه في اول العمل واما تعليق التنجيز على المعلق فانه قاعدة اصح ان لم تقل بتنجز شيء في الواقع بل ليس فيه
شيء حتى يقع ذلك الامر محتمل مثل ما يقوله اهل النقل فاذا وقع حصل الاثر من اول زمان السبب كما قررناه في الشرط وما

صح

ما ذكره اهل الكشف من كون ظواهر هذه الامور اللاحقة من اذن او اجازة او عدل وقبض او فرع او امضاء ما وقع سابقا
فنقول هذا مسلم عندنا ايضا لكنه امضاء لما وقع سابقا في الواقع او ايقاع لذلك المطلوب لان من ذلك الزمان ولا
ريب ان معنى الاجازة الرخصة في الوقوع من ذلك الوقت فينبغي ان يقع من ذلك الوقت بعد الرخصة لا ان هذا كان في الواقع
وانا كنت لم اطلع عليه وكذلك غيره من الكواشف واما ما ذكروه من ان تاخر التاثير الى زمان حصول ذلك الشرط موجب
للتعليق المنافي للانشائية فنقول ما تقولون في ايجاب العقد وقبوله على ما ذهبتم اليه من حصول الاثر من حين القبول ثم نقول
هذا مقتضى القبول الجمع بين التاثير من حين الانشائية والشرطية مع ان هذا ليس تعليقا احداث للاسباب جزء فجزء ولم
يجعل الشارع كل واحد من هذه الاجزاء سببا تاما فاذا تم حصل الاثر من حين اول السبب واما عمومات العقد في الايقاع
فنطبقه على ما قلنا فان الوفاء بذلك ليس معناه الا اجراء حكم الملك مثلا من حين وقوع العقد بحيث نفعله كل غاية
بعد حصول شرط الثابت بالدليل نعم ينافي قول اهل النقل المقتضي في الانتقال من حين الشرط بل قد ذكرنا ان هذه
لا ينافي كلامهم ايضا اذ تاثير المقتضي بعد زوال المانع لا يبعد هذا نقصا في اقتضائه وشركة غيره معه كما اوضحناه في
المثال فراجع واما تاثير الوجود في المعدوم فقد قررنا انه لا يرد على مذهب النقل ايضا في حجيته اما على المختار فنقول انه بتوزيع
الاجازة في العقد مثلا وانما اثر المجموع المركب في حصول هذا الاثر من زمان وقوع العقد ولا بعد في ذلك ولما الادلة
الخاصة في الكشف كحديث عروة وخبر الوليدة وصحيح ابو عبيدة وما مر في باب الوصية فشيء من ذلك لا ينافي الكشف بالمعنى
المختار بل هو اوضح دليلا لنا بحديث عروة وخبر الوليدة وكذا الصحيح في تزويج الصبيين فان غاية ما دل عليه كون الميراث
للصغير الحي منهما وما ذكرناه لا يابى عن ذلك بل هو عينه فان اجازته تؤثر في حصول الزوجية من زمان العقد ولا يلزمه التوريث
واما باب الوصية ففيه خفاء فان على ما نقول اذا قبل الموصى له ينتقل اليه من حين الموت فيلزم ان يكون في هذا الزمان
بلا مالك اذ الميت غير مالك والوارث كذلك فنقول ان ذلك لا مانع منه فان الذي يستحيل كون الملك بغير مالك
بحيث لا يعود منافعه الى احد هو محال اذ الملك معناه عود المنفعة الى المالك فهذا المالك مناقض لمفهوم الملك واما
كون المالك مراعى بشرط متوقف فاذا حصل صار ملكا للواحد من ذلك الوقت الاول واذا لم يحصل صار للاخر ايضا من
الاول كمسئلتنا هذه اذ بالقبول يكون ملكا للموصى له من حين الموت وبالعدم للوارث كذلك وثانيا نقول بانتقاله
الى الوارث كالمبيع في الفضولي وبقائه عنده مراعى فاذا قبل اثر في الملك من حين الموت وبهذا يجمع الادلة وبقضي حق
الشرطية وبندفع اعتراضهم كما ذكره بعض المحققين باستلزامه تلقي الموصى له المال من الوارث وهو خلاف الواقع اذ على ما
ذكرنا يكون التلقي من زمن الموت فيكون من الميت اذ من اتصل تملكه الى زمن موت الموصي فهو اخذ المال منه حقيقة والوارث
وان ملك لكن انسلخ عنه اثار الملك من اول زمان تملكه فليس مالكا حقيقة والتلقي منه فرع جريان اثار الملك عليه في
زمان ما والمفروض عدمه فتدبر بعين البصيرة والانصاف تجد ان هذا المذهب المختار اخذ بمجامع الكلام ومتحمل لا ندفاع
المشكلات وحل الاشكال الذي لا يبقى بعده كلام الا المتعسف ومتكلف ومعاند مكابر او قاصر النظر غير ما هو نعم يتوجه
علينا بقية وهو ان ما اخترناه خلاف ظاهر الاصحاب الذين لا يسع مثلي مخالفة امثالهم بل من هو دون منهم بمراتب بل
لا يعد كلامي في جنب كلامهم قطرة من بحر فان كلمة الله هي العليا فنقول مستعينا بقوة الله ومستمدا من بركة انفاسهم الزكية
وعقولهم النقية لقد سبقه سائلا من الله فتح باب الهام الى الصواب منه لا يخفى على من عرف طريقتهم واطلع على سننهم
ان غاية قصوهم في تحرير هذه المباحث ما هو تفريع الفروع وتنقيح الثمرات ولا يلتفتون غالبا الى مثل هذه المداقة
التي يحتاج الى استفراغ وسع في تتبع المظان واستقصاء الادلة واستيفاء الادلة ما يرد وما يندفع وغير ذلك وهم

وهم المصيبون في فتاويهم وفي ارائهم وان لم يذهب اذهانهم في بيان الطريق كل مذهب اشتغالا بما هو اهم ولما كان ثمرة
ما اخترناه من القول في المسائل الفقهية ثمرة الكشف فلذلك لم يحتاجوا الى ايراد ذلك بل اقول ان الذي ينافي ما
اخترناه في كلامهم ليس الا لفظ الكشف الدال على كون الاثر في الواقع قبل الاجازة لكن نقول لما كان اطلاق هذه العبارة
في قبال النقل الموجب لحصول الملك من حين الاجازة وكانوا يريدون الملك من حين العقد وكذلك في باب الوصية عبروا عن ذلك
بلفظ الكشف فهموا لهذا المعنى في قبال النقل لا ان يكون الاثر من زمن سابق يوجب كون هذا الشرط بمنزلة الكاشف فغرضهم
منه نفي النقل واما ان ترتب الثمرة على هذا هل هو من زمن وقوع الاجازة او كان حاصلا في الواقع فكشف هذا عنه
فليس موجودا في كلامهم ويؤيد ذلك انهم جعلوا الثمرة في ذلك النماء وعبارات الاصحاب في هذا الباب لكان بمرأى من
الطلاب ومسمع منهم فضلا عن المتتبع لفقيه لم نحتج الى نقل كلامهم بل نقتصر على تنقيح مرامهم فنقول ان قولهم
هل الاجازة كاشفة او ناقلة قولان وتظهر الفائدة في النماء لا يدل على ازيد من ان مرادهم من الكشف لحوق حكم الملك من
زمان العقد لكن هذا هل هو بتاثير الاجازة او كان في الواقع والاجازة كشفت عنه بمعنى الامارة لا يستفاد من كلامهم
صريحا ولا ظاهرا الا من لفظ الكشف في الجملة ويبعده امران احدهما اطباقهم على شرطية رضى المالك وبطلان العقد بدونه
كما في شرطية القبض ونحو ذلك ولا ريب ان معنى الشرطية توقف التاثير وهو لا ينطبق على الكشف بالمعنى الاول مطلقا بل
يحتاج الى اخراج كلامهم عن ظاهره بالمرة ولا ريب ان حمل الكشف على هذا المعنى في كلامهم بقرينة مقابلة النقل
وقرينة الثمرة اولى من حمل الشرط على الكاشف الذي لا يرتبط به بوجه لا لفظا ولا معنا الا بتكلفات وثانيهما ان كون
الاجازة بحيث يصح العقد بحصولها ويبطل بعدمها لا ينطبق على معنى الكشف الموجود في سائر الكواشف فقد مر بيانه في
ادلة القول بالنقل اذ المتبادر من الكاشف ما لا مدخلية له في الوجود والعدم للمكشوف عنه فاذا وجد الكاشف
او لم يوجد فينبغي ان يكون الواقع على ما هو عليه ولم يعهد جعل وجود شيء كاشفا عن شيء وعدمه كاشفا عن عدمه
اذ لو جعل كذلك كما في مثل دلوك الشمس ونحوه فهو بالسبب والشرط اشبه ولا يطلق حقيقة عليه الكاشف بل يعد من
الشرائط والاسباب كما لا يخفى على من تتبع كلمات الاصحاب في ابواب الفقه بالنظر الى الشرائط التي ذكروها اذ يمكن
ان يقال ان ذلك كله كواشف وامارات لا شرائط بهذا المعنى كما في الاجازة **فان قلت** قد صرحوا بان علل الشرع
معرفات لا مؤثرات قلت هذا لا يقتضي ما قلنا ذلك من الكشف فان الاصحاب يقولون ان العلة معرف ومع ذلك يسمون
العقد سببا للملك والطلاق سببا لفك الزوجية ولا يسمون هذه الاشياء كواشف عن الواقع مع ان وجودها موجب
لوجود المعلول وعدمها موجب لعدمه ونحو ذلك الاجازة بعينه نعم تسميتهم لها كاشفا دون سائر الشرائط والاسباب
من جهة ما ذكرناه من كون اثره في زمان سابق على نفسه بحكم الشرع بمعنى ايجاده من حين وقوعه اثرا في زمان سابق
عليه فيكون مشابها للامارات التي يوجد مدلولها قبل انفسها كما انه مشابه للاسباب والشرائط من جهة كون ذلك
الاثر الذي يوجد في زمان سابق بمباشرته هذا ما يؤدي اليه النظر القاصر والاعتماد على فهم الاذكياء المنصفين لا
المتعسفين وعلى تقدير عدم كون ما ذكرناه راجحا في كلامهم بما ذكرناه من القرائن الواضحة المنار اللائحة الاثار
نقول فلا اقل من الاجمال في كلامهم بحيث لم يعلم ان مرادهم من الكشف اي الاحتمالين نعم علم ان المراد منه نفي مقابل
النقل من حين الاجازة ونحوها فوجب ترتب الاثر من حال العقد واما ان ذلك على اي الوجهين فلم يعلم من كلامهم
ولم يتبين منهم ما ينبئ عن حقيقة مرامهم ونحن بحمد الله اوضحنا السبل واتممنا الحجة بالبرهان والدليل ولا ريب انهم الى الحق
اقرب منهم الى الخطأ بل هم عين الصواب وقدوة اهل البصيرة والاداب وحيث ان الكلام التام الغالب على ما ادى اليه

نكرى القاصر هو ما حققنا لك فاللازم علي حمل كلامهم على ذلك بل هو اللازم من ملاحظة اطراف كلماتهم وان وقع في ذلك
خلل فالمتهم نظري القاصر واولئك مبرؤن مما اقول هدانا الله وجميع الطالبين الى سبيل الرشاد فانه ولي التوفيق والسداد
ويتفرع على الكشف والنقل ثمرات منتشرة في ابواب العقود والايقاعات سيما في البيع والوصية لا نطيل الكلام بذكرها
فان صاحب الملكة القوية بعد الاهتداء الى الموارد لا يعجز عن استخراج الفروع **عنوان** الشك في وجود الشيء المسبوق بعدم
يوجب البناء على عدمه على ما تقرر في علم الاصول ويلزمه لزوم الاتيان لو كان مأمورا به ويلزمه عدم تحقق الاثار لو كان
شرطا وسببا او جزء سبب لحكم اخر وكذا الشك في زوال المانع المعلوم او حدوثه في زمان يوجب الحكم ببقائه عملا بالاستصحاب
الثابت بالعقل والنقل لكن لنا بعد ذلك قاعدة شرعية مستفادة من النصوص واردة على ذلك المذكور في المقامين
ويعبر عنها بقاعدة الشك بعد الفراغ والشك بعد التجاوز وتنقيح البحث يقتضي رسم مقدمات الاولى ان الشيء المشكوك
فيه اما عمل مستقل يشك في ان المكلف اوقعه على ما هو عليه في وقته ومحله الذي ينبغي ان يؤتى به او لا بأن يشك كان
من قبيل الموقتات حقيقة كما اذا شك بعد خروج وقت الصلوة نفلا او فرضا يومية او غيرها من الكسوف والعيد و
سائر اصناف الصلوة او في الصوم بالاصل او بالعارض او في عبادة تتعلق بها النذر ونحوه في وقت خاص في اثنائها او بعد
اتيانها او غير الموقتات كما اذا شك في فعل الحج او اداء الزكوة ونحوه من الحقوق المالية او في ايقاع شيء من العقود والايقاعات
الموجبة للاثار او في صدور شيء من الافعال التي جعل في الشرع سببا كالتقاط او احياء واصطياد وذباحة وافراد وغصب و
اتلاف وجناية وشيء من موجبات قصاص او حد او تعزير او في ايقاع الحدود والتعزيرات وجزء العمل المأمور به كاجزاء الصلوة
والحج والعمرة والوضوء والغسل والتيمم وايام الصوم المجموع المركب كرمضان والعشر المنذورة وصيام الكفارة واجزاء العقود
من الايجاب والقبول والايقاعات كما في اللعان ونحوه واجزاء مفاد من الحدود والتعزيرات او شرط للعمل الاخر له الاحكام
كشرائط الوضوء والغسل والتيمم وشرائط اللباس والمكان وتطهير الاواني والثياب والابدان والاستنجاء ونحوه وتفسير
هذه الاشياء فانها ايضا شرائط لغيرها كالوقت والقبلة وشرائط العقود والايقاعات وشرائط الحقوق المالية
وشرائط الاسباب من جماع او دم او مطلق حدث او احياء او ذباحة او غصب او افراد او شيء من موجبات الحد والتعزير
والكفر والقصاص وهكذا في اجزاء الاجزاء والشرائط والاسباب وفي شرائط الشرائط والاجزاء والاسباب وفي اسباب
الاسباب والشرائط والاجزاء مما يتعلق به شك في الحصول والعدم والوجود والعدم سواء كان وجوده وحصوله من الاختياريات
او من الاضطراريات التي لا دخل للمكلف فيها فاذا تبين في الموارد حتى تكون على بصيرة الثانية ان الشك في ذلك الشيء قد يكون
مع بقاء وقته في الموقت ومحله فيما هو بحكمه بمعنى انه لم يخرج عن ذلك الشيء ولم يشتغل بشغل بل هو بعد في مقامه كالشك في
الصلوة في وقتها وفي الوضوء وعدمه كذلك وفي اداء سائر العبادات والاتيان بالاسباب كذلك كما عند ما تكرر وفي جزء
من اجزاء العبادات او شرط من شرائطها قبل الفراغ منه وقبل الانتقال الى جزء اخر او شرط اخر وقد يكون بعد الفراغ
من ذلك الجزء والشرط وقبل الشروع في اخر وقد يكون بعد الشروع في شيء اخر ثم ذلك الشيء الاخر اقسام منها ما يكون
مترتبا على الشيء الاول ترتبا شرعيا كاجزاء الوضوء والغسل الترتيبي والتيمم ومسحات الاستبراء واجزاء غسلات الولوغ
المحتاج الى تراب ونحوه واجزاء الصلوة والاذان والاقامة واجزاء القراءة والاذكار وافعال العمرة والحج واجزاء افعالها
المترتبة بعضها على بعض والعبادات المترتبة بنذر وعهد ويمين وترتب النوافل على الفرائض وبالعكس وترتب اجزاء
العقود وشرائطها كالقبض ونحوه وترتب سائر ما ورد من اوراد واذكار وادعية وتعقيبات منفردة بعضها الى بعض
فان كل ذلك ترتيب شرعي لا بد من اتمام احدهما والخروج الى الاخر ومنها ما كان مرتبا ترتيبا عقليا [illegible]

في الشك في وجود الشيء المسبوق بالعدم

الموسع

فيها

في طهارة حدثية او خبثية وعدد الركعات والاشواط في الطواف والسعي ونحو ذلك مما لا يمكن اجتماع اثنين منه في ان واحد
في المكلف ولا يمكن التقديم والتاخير فكلما قدمت فهو الاول وما اخرت فهو الثاني ومنها ما يكون ترتيبا عاديا كما
اذا جرت عادة المكلف مثلا اولا بالصلوة ثم بعد الى التعقيب بكذا ثم بكذا وان لم يرد كل من الشرع ثم الى تلاوة قران ثم
الى زيارة ثم الى مباحثة ثم الى الاكل ثم الى النوم ثم الى كتابة ثم الى مصره الى السوق ثم الى التخلي ثم الى سنبر ثم الى استنجا
وهكذا من العادات للمكلفين من دون ترتيب شرعي ولا عقلي وهذا يختلف بحسب اختلاف زمان ومكان وشخص
ومنها ما يكون ترتيبا اتفاقيا من دون عادة كما اذا اتفق انه مثلا بعد الاتيان بالوضوء قام بمشي او بعد الغسل
استلقى او بعد ما فرغ من ذبح الشاة مثلا قام بالاكل ونحو ذلك من الافعال التي تعرض بحسب الحاجة او التشهي ثم قد يكون ما
دخل فيه فعلا تاما له اسم خاص وقد يكون جزءا او مقدمة الثالثة ان الشك بعد التجاوز قد يكون مبتدأ بمعنى
انه لم يكن في ان الفعل شاكا وبعد ذلك عرض له الشك في حكمه لو شك بعد ذلك ولم يعلم ان شكه كان في وقت الفعل او
اذ الاصل تاخر الشك وقد يكون شكا مستمرا من الاثناء الى ما بعد الفراغ والتجاوز وقد يكون شكا ابتدائيا لكنه عرض
له الشك في الاثناء الصلوة انه تشهد ام لا فزال شكه وبنى على الفعل ثم بعد التجاوز عن المحل ايضا شك في انه تشهد ام لا
وقد يكون غير مماثل كما اذا شك في الاثناء في التشهد وبعد الفراغ شك في السجدة والمماثل ايضا اقسام تارة يكون عود الشك
بسبب زوال ما ازال الشك وظهور وهنه مثلا بعد الشك في الركعة وجد امارة دالة على انها ثلث من خاتم او حصى
ونحو ذلك ثم بعد الفراغ يتبين ان الامارة ليست امارة وانما تخيلها كذلك فعاد الشك كما كان مع ذاهب الشك اولا
وتارة لا يكون بزوال مزيل الشك بل يحدث الشك بسبب اخر غير ما احدث الشك في الاثناء وتارة يعود الشك من دون
علم من المكلف بان السبب شيء اخر او زوال ما ازال الشك في الاثناء ثم الشك اللاحق الابتدائي قد يكون سببه عارضا
ابتداء وقد يكون مسببا من سبب سابق على العمل او اثنائه بحيث انه لو اطلع على هذا السبب في ذلك الوقت لكان يشك
لكنه لم يطلع عليه ومضى على يقين مثل انه راى بعد الوضوء في يده شيئا يشك في انه مانع لوصول الماء الى ما تحته لكنه
في اثناء الوضوء كان بانيا على انه يصل وينفذ الوضوء من دون التفات الى ما هو سبب الشك بعد الفراغ فاذا فرغ التفت
الى شيء لو كان قد التفت اليه في اثناء الوضوء ايضا لشك في الوضوء والعدم والمتحصل من ذلك اقسام الشك الابتدائي
بعد الفراغ والتجاوز من سبب حادث والشك الابتدائي من سبب سابق والشك المستمر من الاثناء الى الفراغ والشك
العائد بعد الفراغ بعد زواله في الاثناء وغير مجانس والشك العائد مجانسا بسبب زوال المزيل والشك العائد بسبب
اخر والشك المجانس العائد الذي لا يعلم وجهه هذه الشكوك يفعل بعضها في اصل العمل وقد يكون في جزئه وقد يكون
في شرطه وقد يكون في مانعه وكل ذلك قد يكون بعد الفراغ قبل الشروع في اخر وقد يكون بعد الشروع في شيء
مترتب عقلا وقد يكون في شيء مترتب شرعا وقد يكون في شيء مترتب اتفاقا ثم قد يكون ذلك المترتب فعلا تاما
وقد يكون جزءا او مقدمة ومجموع الصور تنتهي الى اربعمائة وزيادة الرابعة ان الاصل في هذه القاعدة امور احدها
ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة قال قلت لابي عبد الله ع رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة قال يمضي قلت رجل
شك في التكبير وقد قرأ قال يمضي قلت شك في القراءة وقد ركع قال يمضي قلت شك في الركوع وقد سجد قال يمضي
على صلوته ثم قال يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء وثانيها ما رواه الشيخ عن اسمعيل بن جابر
في الحسن بمحمد بن عيسى الاشعري قال قال ابو عبد الله ع ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه
ودخل في غيره فليمض عليه وثالثها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ابن بكير الثقة الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن محمد بن مسلم

وقد يكون في شيء مترتب عادة صح

عن ابي جعفر قال كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو ورابعها ما رواه الكليني بسند صحيح على الاصح حسن بابراهيم بن هاشم
في الحسن ورواه الشيخ عنه باسناده عن زرارة وابي بصير في الصحيح قالا قلنا له الرجل يشك كثيرا في صلوته حتى لا يدري كم صلى ولا ما
بقي عليه قال يعيد قلنا فانه يكثر عليه ذلك كلما اعاده شك قال يمضي في شكه ثم قال لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض
الصلوة فتطمعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض احدهم في الوهم ولا يكثرن نقض الصلوة فانه اذا فعل ذلك مرات
لم يعد اليه الشك قال زرارة ثم قال انما يريد الخبيث ان يطاع فاذا عصي لم يعد الى احدكم وخامسها التعليل في بعض
الروايات الناهية عن الاعتناء بالشك بانه حين الفعل في تلك الحالة اذكر وسادسها دلالة ظاهر حال المسلم فان
العبد اذا اراد ان يعمل عملا لا يترك شيئا في محله ودعوى انه لعله يسهو عن ذلك وانما لا يترك عمدا مدفوعة بان الظاهر
والاصل يقتضيان عدم السهو مع عدم القصد فالظاهر عدم الترك والظاهر وان كان لا يعارض الاصل كما قرر في محله لكنه بعد
الاعتضاد بالنصوص وبتعليل الروايات كما عرفت يقوم حجة لانه كشف عن اتباع هذا الظاهر الخاص فيكون مما دل الدليل
على اعتباره حجة شرعية فيقدم على الاصل الا من الظواهر الخالية عن الدليل المبحوث عنه في مسئلة تقديم الظاهر على
الاصل وسابعها الاستقراء في احوال التعامل فانا نرى غالبا انه اذا اراد ايجاد شيء مترتبة بعضها على بعض يوجد
على حسب ما هو عليه غالبا والخلل والترك في جنب ذلك نادر جدا فاذا شك في الترك والعدم فيرجع الى الشك في
كون هذا العمل من الافراد الغالبة او النادرة ولا ريب ان الالحاق بالغالب اولى وثامنها اصالة الصحة في فعل المسلم المدلول عليه
بالاجماع والنصوص كما يقرر في محله وهو عام لفعل نفس الانسان وغيره ودعوى اختصاصه بالغير ممنوع غير قبل هذا الابتناء
عدم الالتفات اذ غايته البناء على الصحة وقد يكون مع الترك ايضا صحيحا غير موجب لشيء او موجبا للقضاء او سجدتي السهو
او كفارة ونحو ذلك قلنا نتمسك بالاصل في صورة ما اذا كان الشك في شيء لو لم يبن فيه على الصحة لبطل كالشك في ترك
ركن او احداث مانع او بقائه ونحو ذلك ونتمم في بقية الصور بالاجماع المركب او بعدم القول بالفصل فتامل فيما اسلفنا
سابقا من عدم حجية مثبتة الاصل والجواب ان ذلك الاصل الاعتباري العملي العقلي واما الاصل الشرعي يعني القاعدة
المنصوصة فلا باس بحجيته وليس مقام بيانه اذا عرفت هذه المقدمات فنقول لا ريب في شمول هذه الادلة للشك
الابتدائي من دون سبب سابق في اجزاء العمل بعد الفراغ من جزء ودخول في جزء اخر مرتب شرعا مستقل في الاسم
بمعنى الشك في اتيانه وعدمه لان المتبادر من التجاوز والمضي والدخول في الغير سيما بقرينة مورد الروايات في اجزاء الصلوة
كما عرفت ونظيره الشك في اعضاء الغسل وافعال الحج المعدة كل منها فعلا في باب الحج كالذبح والرمي والطواف والسعي
وغير ذلك من المعاملات بدلالة الوجوه الثلثة الاخيرة وبعموم الشيء في الروايات وبعموم التعليل بعدم تعويد الخبيث و
بعموم كونه في تلك الحالة اذكر ودعوى انصراف عموم الشيء في الرواية الى خصوص اجزاء الصلوة دون غيرها من العبادات
دون غيرها بقرينة سابقه مدفوعة بما قرر في الاصول من ان المورد لا يخصص ودعوى ان هذا ليس من باب التخصيص
بالمورد بل المتبادر من هذه العبارة بعد ذلك الرجوع الى ما مضى فيكون من باب العموم العرفي مدفوعة ايضا بان ذلك
غير جار في موثقة ابن بكير المشتملة للقاعدة وفي سابقها ايضا بقرينة الموثقة وباشارة نص الروايات الى علة الحكم و
هي التجاوز والدخول في الغير لا انه خصوص الصلوة كما ان احتمال اقتصار التعليل بتعويد الخبيث وبزيادة الذكر الى مورد
من كثير الشك ونحو ذلك مدفوع بان الرواية ظاهرة في العبرة بالظاهر مشيرة الى القاعدة التي يحكم بها الاعتبار و
النظر فقيد الاقتصار على المحل خلاف ظاهرها فيحتاج الى دليل واما الفرض السابق مع كون ذلك الغير المدخول فيه
غير مستقل بالاسم كالشك في القراءة حين الهوي الى الركوع والهوي الى السجود وفي التشهد او السجدة حين النهوض

الى القيام

الى القيام وقس على ذلك جميع ما مثلنا لك من عبادة او معاملة فان التكرار غير محتاج اليه بعد تمام ظاهر
الوجوه الثلثة الاخيرة كونه كذلك وكذا ظاهر التعليلين والذي يقوى شمول ظاهر الموثقة ايضا له لانه يصدق المضى
بالنظر الى المشكوك وان لم يكن ذلك الفعل المدخول فيه مسمى باسم مستقل في تلك العبادة او المعاملة ودعوى ان
الموثقة على سياق ما تقدم من الروايتين وليس المراد بالمضى مطلقه بل بعد الدخول الى عمل لانه المتبادر مدفوع اولا
بان المضى عبارة عن الفراغ عن ذلك الشيء المشكوك وليس في معناه الدخول الى عمل مستقل في الاسم وكون المتبادر منه ذلك
ممنوع وثانيا بمنع كون ما قبله قرينة عليه نعم الذي يمكن ان يتوهم هنا انهما لا يشملان ذلك والظاهر وحدة السياق وان
مفهومهما يدل على ان ما لم يدخل في شيء غيره فالشك بشيء فهما يعارضان منطوق الموثقة قلنا في دفعه ان الموثقة بعد
تسليم دلالته على الاعم لا يعارضه لمفهومهما بل يقدم عليهما وقد وقع نظير ذلك في مواضع ستأتي في موضعه وثالثا
نقول ان الخبران الروايتين السابقتين ايضا يشملان المقام اذ ليس فيهما سوى ذكر الدخول في الغير ولا ريب ان الغير من
الاسماء المتوغلة في الابهام يشمل كل شيء سيما بقرينة عموم الشيء ان الظاهر ان المراد بالغير غير الشيء المشكوك فيه وكلما صدق فيه
اسم الشيء يصدق على ما عداه انه غيره سواء كان من افعال ذلك العمل او من مقدمات افعاله او من اجزاء افعاله ودعوى
ان ظاهرهما في افعال الصلوة ولا ريب ان زرارة عد الاذان والاقامة والتكبير والقراءة والركوع والسجود ولم يعد بين
ذلك اجزاء الاقامة واجزاء القراءة والهوى ونحو ذلك في الخبر الاخر وهذا يكشف عن كون المراد الدخول في جزء مستقل
مدفوع بان اجزاء الاذان بالنسبة الى نفسها والاقامة كذلك بمنزلة اجزاء الصلوة فلو شك في الشهادتين بعد
الدخول في الحيعلات فقد دخل في غيره وهو جزء مستقل مع انه لم يعده زرارة وثانيا ان عد زرارة ليس من جهة الحصر
بل ذكر الغالب الوقوع دون النادر وثالثا ان عموم الخبر لا يخصصه مورده ورابعا ان الخبرين اشارا الى العلة وهو التجاوز
ولا ريب في صدقه بذلك ايضا فان من نهض الى القيام يصدق انه تجاوز عن التشهد وعن السجود وقس على ذلك غيره في كل ما
قيل ظاهر قوله ثم دخلت في غيره يدل على التراخي ولا ينطبق الا على عدم مدخلية المقدمات المتوسطة بين الافعال في
هذا الحكم والا لكان في الخروج عن شيء دخولا في اخر ولا يحتاج الى عطف قلت يرد على الموثقة وعطف الحسن بالواو المفيد
للجمع بلا تراخي بل لا تعقيب من اللفظ وثالثا ان هذا اعتبار لغوي لا يستفاد من العرف في هذا المقام مع انه داخل في اصل
الرواية ولكان ينبغي ارادة التعدي الى الفعل الثالث تخفيفا المغني الفصل والتراخي فبل دلت صحيحة عبد الرحمن على العود
الى السجود لو شك في ذلك ولما يستكمل القيام وهذا ينافي ما ذكرت من كفاية مطلق التجاوز قلت قد دل غيرها ايضا في
مقامات اخر على العكس فيتبع احكام الحلل وثانيا العام يخصص وثالثا لم يعمل بها فيما وجد سوى الشهيدين قلنا ان نمنعها
ونركن الى القاعدة او نحملها الى كونه قاعدا في مكانه والحاصل ان منع شمول هذه الادلة الى الدخول في فعل اخر لا
بعد من اجزاء العبادة مستقلا مكابرة ونزاع جمع بين المتاخرين في فروع ذلك في غير محله ولا نمنع خروج بعضها
بدليل قيل مفهوم الرواية انه شك في القراءة وقد ركع ونحوه ان ذلك قبل الدخول في الجزء الاخير ليس كذلك قلت ولا
لا مفهوم له وانما هو سؤال عن فرض خاص وبيان لمورد خاص وثانيا انه في كلام السائل ولا يعتبر مفهوم كلامه في قبال
عموم الجواب واما الفرض السابق مع كون الجزء مرتبا عقلا او عادة او كون الشك مستمرا ربا او عاديا باقسامه غير
متصور اذ الفرض في اثباته وعدمه وكونه جزءا ولا يكون جزء شيء الا بالشرع في محل البحث وكذا الشك بعد الفراغ
وعدم الدخول في اخر اذ لا يعقل معه الشك في الاتيان وعدمه واما الشك في شرط من شرائط العمل بمعنى انه حصل شرطه
ام لا ابتداء مانع حال التمام لا سواء كان العمل مستقلا او شرطا لاخر او جزء له فان كان بعد الدخول في جزء او شرط او عمل

اخر مترتب شرعا مع كونه ابتداء اثناء كالشك مثلا في ذكر السجود او وضع الاعضاء الى الارض او وجود حائل في الجبهة حالته بعد
الدخول في التشهد او في شرط او مانع في صلوة الظهر بعد شروعه في العصر او شرط او مانع في الطواف بعد شروعه في صلوته
او في السعي او في شرط او مانع في ايقاع او عقد بعد ترتيب اثاره الشرعية عليه من قبض او رهن او ضمان ونحو ذلك
فالاقوى الدخول في الوجوه الخمسة الاخيرة وكذا في الروايات الثلثة اذ الشك في شيء اعم من الشك في الاتيان والعدم او
الشك في شيء من شرائطه وموانعه الموجبة للشك في صحته وفساده واحتمال الانصراف الى الفرض الاول مدفوع اشد المنع
بل هو مكابرة صرفة وان كان بعد الدخول في مقدمة جزء او شرط او عمل اخر مترتب شرعا فالكلام ههنا الكلام فيما مر
في الاجزاء المختار وان كان الترتيب عقليا كالشك في جزء او شرط من الركعة الاولى والشرط الاول او نحو ذلك بعد
الدخول في الاخرى او في مقدمة مانه كالنهوض في الصلوة والاستلام في الطواف ونحو ذلك وكذا في وجود مانعه فيحتمل القول
بالدخول تحت الادلة لعموم التعليلين والوجوه الاخيرة وعموم لفظ الشيء والغير ولانه داخل فيما مضى وقد صدق عليه التجاوز و
هو الاقوى ويحتمل القول بعدم الدخول اقتصارا فيما خالف الاصل على المتيقن وهو المترتب الشرعي وضعفه واضح بل
كل عقلي مرتب في نظر الشرع ايضا وان كان الترتيب عاديا كالشك في شرط او مانع من الصلوة في ان المعقبات او في شرط
التعقيب الاول في حال الدخول في العمل او في مقدماته التي جرت عادته باتيانها بعد العمل الاول وقس على ذلك الغير
من المباحث والاشكال ههنا في الدخول اشد من الاول والذي يقوى ايضا الدخول تحت الدليل والوجه ما مر وانكار
الترتيب اتفاقيا كالشرط والجزء للطواف وللسعي وللذبح في الهدي او في غيره او في الصلوة او في الاحرام او في اداء المال
او غير ذلك من الاعمال بعد دخوله في شغل اخر اتفق في ذلك الوقت كالاكل او الكتابة او نحو ذلك وهذا في الاشكال
ابعد من الاول والذي اراه عموم الادلة والتفكيك بهذه الاعتبارات ناش عن وسوسة في النظر اعاذنا الله منه وتخيل
ان هذا احتياط في الدين مع ان الحكم كذا طرفه يحتاج الى دليل معتمد لحصول الاطمينان في ذلك فتبصر ولو كان نا[شئا]
عن سبب اتوله بتنبيه عليه كمن وجد حاجبا في يده بعد الغسل او الوضوء او دما في ثوبه بعد الصلوة يشك في كونه
قدر العفو او وطوبة خارجة منه قبل الصلوة او التفت لها سابقا الشك في صحة العبادة سواء دخل في عمل مستقل او
مقدماته مترتب شرعا او عقلا او عادة او اتفاقا فان ذلك كله لا يتفاوت على ما اسلفناه فهنا وجهان احدهما
القول بعدم الالتفات نظرا الى ان هذا شك بعد الفراغ اذ فعلية الشك والفرض طرائه بعد ذلك وثانيهما القول
بانه شك قبل العمل او في الاثناء فيجب البناء على اصالة عدم حصول العمل في الخارج عبادة كان مثل وكذا لو كان عقدا
او ايقاعا او ذبحا او صيدا او غير ذلك فان الشك الحاصل بعد العمل مع كونه من سبب سابق هو بمعناه الشك المتقدم وكانه
من اول الامر غير متيقن حصول العمل في الخارج مع الشك في فقد شرط او وجود مانع ولان المتبادر من الروايات الشك
الابتدائي الذي لا يعلم سببه ايضا بقرينة التعليل بتعويد الخبيث الذي يوسوس في الانسان ونحو غيره ايضا يكون لو
من يقين وطريان الشك بعد المضي في ظاهره عدم تقدم السبب والمسئلة في غاية الاشكال والذي يترجح في النظر القا[صر]
عموم الادلة لان هذا ايضا من تعويد الشيطان ولانه داخل في الشك بعد التجاوز والظاهر منه حدوث الشك لا عن
سببه فيشمل ما لو كان السبب سابقا اخذا بظاهر النص المعتبر ولم اقف في هذا الفرض على كلام من المصنفين ولا من المشايخ
المقاربين لعصرنا ولو كان الشك مسندا بها من ان الفعل كمن ذبح او طاف وسعى او صلى او عقد او قرء او ركع او غسل جانبا
او عضوا في الطهارة او فعل غير ذلك مما هو سبب او شرط لاخر ينوي اخر وشاكا في اثنائه في تمامه اجزائه وشرائطه و
في زواله واستمر مع ذلك الى ان فرغ او دخل في غيره المستقل او المقدمي شرعا او عقلا او عادة او اتفاقا فالظاهر عدم دخول
صورة تعلق الشك

هذا تقدم

هذا القسم فى ادلة الشك بعد الفراغ لوجهين احدهما ان المتبادر من النصوص الشك الحادث لا المستمر لان الظاهر
من الموثقة [illegible] الشك بعد المضى ومن الحسن كونه بعد فى الصحيح كك وثانيهما ان مع عروض الشك فى الاثناء يتعلق به الحكم
ببطلان ونحوه من احكام ولا يزول هذا الحكم الا بدليل بمقتضى الاستصحاب الا ان قلنا بعدم بقاء الاكوان فهذا الشك
شك حادث بعد الفراغ لا قبله لان ذلك قد انعدم لانا نقول المسئلة العرفية لا تدور مدار الدقائق الحكمية ولا
فى علم عد هذا شكا حادثا بعد مثل الطلاق الصحيح زراره اذا خرجت من شيء ثم دخلت فى غيره فشكك ليس بشيء يشمل ما
لو بقى ذلك الشك من الاول وعرض بعد الدخول والخروج قلت اما اولا فلان الطلاق فيه بعد ملاحظة مورده وسياقه
دلا يحتاج هذا الى دليل وثانيا ان مفهومه دل على ان الشك قبل الخروج شيء يترتب عليه حكم وتسميته هذا الشك شكا
بعد الخروج ليس باولى من تسميته شكا قبل الدخول والخروج غايته تعارض الامرين فيرجع الى الاصل الاولى فان قلت
لا تعارض هنا فانا نقول قبل الخروج شك له حكم وبعده يقلب الى اطلاق الدليل قلنا هذا تهافت بالقول دلا معنى
بعد ذلك للترتيب الحكم عليه اذ لا بد من انقلابه مع ان هذا مخالف للاجماع بل الضروره ولو كان الشك غائبا بعد
الزوال بواسطة زوال خربله وظهو خطا فى عدم اماره بعد الفراغ والدخول فى الغير فاقسام الشك السابقة لا تقرر فيها عدم
الفرق بينهما من هذه الجهة فهنا وجهان احدهما ادراج هذا تحت الشك الاثنائى فلا يدخل تحت القاعدة لان الرجل
مثلا اذا شك فى اثناء وضوئه او غسله فى وجود حاجب فى وجهه او فى اثناء طوافه او فى كون ثوبه ساترا للعوره مثلا
او زوال شكه بتخيل انه رفع الحاجب بالمسح بيده وان الثوب ساتر لوجود آخر تحته فلما فرغ او دخل فى غيره شك انه فى
الحجب والستر من جهة تيقن عدم المسح باليد او عدم كونه خربلا او شك فى شيء منهما او تيقن عدم وجود ساتر آخر تحته
او شك مع ذلك فى تحقق الستر لكونهما رقيقين ونحو ذلك فى الشرائط والموانع فى عبادة او معاملة فهو فى الحقيقة
عود لذلك الشك الواقع قبل العمل او فى اثنائه هو وليس هذا شكا جديدا حتى يدخل تحت دليل الشك بعد الفراغ و
ثانيهما ان يقال ان الشك الواقع قبل العمل او فى اثنائه قد زال قطعا لعدم اجتماع المتناقضين وما حدث بعد ذلك شك آخر
لتحقق العلم بينهما ومجرد كون السبب ما اوجب الشك فى الاثناء وانما عرض هناك مانع عن بقاء الشك او ارتفع لمانع المتخيل
هنا لا يوجب دخوله تحت الشك المستمر للاحق له الاحكام كما فى المسئلة اشكل مما مر من تقدم السبب وتاخر الشك لان
ذلك منحصر فى فعليته بعد الفراغ بخلاف المقام فان الشك فى الاثناء ايضا كما حصل بعد الفراغ ولم يستمر منفصلا حتى يقول
بوحدته والذى يقوى فى النظر دخوله فى دليل الشك بعد الفراغ وكون سببه ذلك السبب غايته الفرق وجود المانع وعدم
فاذا زال عاد كما كان بعينه ممنوع الدلالة على الاتحاد وهو فى الحقيقة متعدد ودعوى ان اطلاق النص لا يشمل مثل ذلك
مدفوعه بالشمول بل يقول ان اطلاق الصحيح دان يشمل الشك المستمر كما ذكرناه لولا الاجماع والتعارض بينه وبين ذلك
الاخر لكن المسئلة عظيمة الاشكال ولو كان الشك غائبا غير مجانس فلا كلام فى دخوله تحت القاعدة وكذا لو عاد ثانيا
بسبب آخر فان هذا ليس فى الاشكال مثل ما عاد بزوال المزيل لان تعدد السبب والزمان يوجب تعددهما وان اتحد المتعلق
وان امكن ان يقال هذا شك مثلا فى الحجب او فى تحقق الستر فى الاثناء وبعد الفراغ غايته ان السبب كان شيئا فزال ثم انتقل
الى سبب آخر فعاد لكن اشكاله ضعيف ودخوله تحت القاعدة قوى وكذا لو عاد ولم يعلم انه لعود السبب ولظهوره او بسبب آخر
فانا متى ما ادرجنا الاقسام تحت القاعدة فالمشكوك لا يخرج منها نعم لو قلنا بان العائد بسبب زوال المزيل غير داخل تحت
القاعدة يجىء البحث هنا فى الدخول والعدم من جهة تردده بين فردين مختلفين والتحقيق دخول المشكوك تحت القاعدة
العموم خرج منه ما علم كونه بسبب زوال المزيل الموجب للعلم باتحادهما المدخل له تحت الشك المستمر وبقى المشكوك فيه ولو

ولو كان الشك في الجزء او المانع او الشرط ابتداءً او غاية بانقسامه دون المستمر لما بعده اخر وجد في عبادة او معاملة
او ايقاع او ذبح او صيد ونحوه بعد الفراغ من دون دخول في شيء اخر مطلقاً ففيه وجهان احدهما منع دخوله تحت القاعدة
لوجوه احدها التقييد في سؤال الصحيح والحسن بالدخول في الغير وثانيها التقييد في الصحيح والحسن في الحكم والجواب بكون
الشك بعد التجاوز والخروج والدخول في الغير فلا يشمل غير الفرضين وثالثها دلالة مفهومها بانه لو لم يكن
تجاوز ودخول فالشك شيء يترتب عليه الاحكام وثانيهما ادخاله تحت القاعدة لدلالة الظاهر والاستقراء
واصالة الصحة وتعليل الخبرين وظاهر الموثقة العامة المؤسسة للقاعدة عليه اذ فيها كلما شككت فيه مما قد مضى
فامضه ولا ريب ان العمل بعد الفراغ منه وان لم يدخل في شيء اخر فقد مضى ودعوى انصراف المضي الا بالدخول
بشيء اخر لا يساعده العرف ويكذبه الوجدان قيل غايته انه مطلق يقيد بما في الخبرين من القيد لان السيد اذا
قال للعبد اذا رأيت رجلا فسلم عليه واذا رأيت رجلا عالما فسلم عليه يفهم منه التقييد وان الحكم في الرجل
العالم قلت ما سمعته من حمل المطلق على المقيد في الاصول لفهم العرف انما هو بعد العلم باتحاد التكليف فاذ
العرف يفهم التقييد لا حمل الخصوصية على الفضيلة ونحوه واما لو كان هناك خطابان قابلان لكونهما
مكلفا بهما فلا وجه للتقييد بانه تخفيف في باب عدم التداخل في الاسباب فلعل الشارع يكتفي في سقوط حكم
الشك بالمضي مطلقا ومع الدخول في غيره وفهم التقييد في هذا المقام لا ماخذ له قيل الاطلاق في ما مضى وارد مورد
الغالب من الدخول في شيء اخر فلا يدل على ما اذا لم يدخل قلت ان اكتفيت في شيء اخر بمجرد السكون والسكوت
والحالة الحادثة عن العمل مطلقا فنعم الوفاق وهو الذي نريده مما مضى وغرضنا من عدم الدخول في شيء اخر عدم الدخول
في فعل وجودي غير ذلك يعد مستقلا في النظر بالنسبة الى ما مضى عرفا وان اردت من الغير المعنى الثاني فلا
نسلم ان الغالب ذلك فان الغالب بعد الخروج من العمل عدم الدخول فيما يقابلها عرفا ولنوضح في مثال مثلا اذا
فرغ عن صلوة او طواف وسعي او ذبح او صيد او وضوء او غسل او تيمم فليس الغالب بعد ذلك الشروع في اكل او
شرب وجماع او كتابة او قراءة او زيارة او نحو ذلك من الامور المستمرة من حال العمل الى ما بعده او الحادثة بعده
بطريانه موضع للعمل السابق بعد ارتفاعه قهرا ولو سلم الغلبة في الجملة فليس مما يوجب تشكيكا في الاطلاق او
وهنا فيه قيل يعارض باطلاقه مفهوم الصحيح والحسن الحاكم بانه لو لم يدخل في غيره فالشك ليس بشيء قلت اولا لا مفهوم
لذلك كما اشرنا ولو سلم له مفهوم فيظهر في مقابل المنطوق كما في مسئلة تحديد الكر والمسافة للقصر وتحريم الرضاع
ونحوه مما فيه تحديد بنوعين يحصل بينهما تفاوت فانه يعمل بالمنطوق ويخصص مفهوم كل بمنطوق الاخر وهنا ايضا
كذلك فان مفهوم الصحيح له فردان احدهما ما لم يمض ولم يدخل في شيء اخر والاخر ما مضى ولكن لم يدخل خرج
الثاني بالموثقة وبقي الاول تحت المفهوم وهذا الكلام كما يتم في الشك في الجزء او الشرط او المانع للعمل المستقل
بعد الفراغ عنه كذلك يشمل الشك في اجزاء الاجزاء وشرائطها وموانعها فلو شك في جزء من القراءة او مانع او
شرط مع الفراغ وان لم يركع وكذا في التشهد وان لم يقم ونحو ذلك من اجزاء العبادات والمعاملات لو شك في شرطها او
موانعها بعد الفراغ من الجزء وان لم يدخل في الجزء الاخر لانه شك فيما مضى اما سؤال زرارة في الصحيح عن هذه الاجزاء بعد الدخول
في الغير انما هو سؤال عن الشك في اصل الاتيان مع عدلا في اخلال جزء منه وشرط فيحمل ظاهر العبارة مطلقة لانه فان شك
في الركوع وقد سجد في القراءة وقد ركع وهو اعم من كونه في اصل القراءة او في شرطها فيقيد كلاهما بالركوع ومن سجد في القراءة
قلت الاطلاق في الموثق قضى بعدم الالتفات ودلالة الصحيح لو كان فهو مفهوم مع انا نقول هذا التقييد يدل على ان فرض زرارة

الشك في اصل الفعل اذا كان الشك في اصل الفعل قبل الشروع في اخر غير معقول لانه اذا شك انه قرء مع انه لم يركع لم
يكن هذا شكا بعد المضي واما الفراغ اذا الفراغ فرع العلم باصل القراءة نعم بعد الدخول في اخر يقطع الشك في ذلك اما
الشك في الجزء والشرط والمانع فيتحقق في القراءة سهوا عرض له الشك في ان الفراغ وان لم يركع او بعد الركوع فلانه محل و
كلام وهو ان الصحيح قال اذا خرجت من شيء ثم دخلت في شيء اخر وظاهره العلم بالخروج والدخول وهذا لا يتعقل
في الشك في اصل الفعل فان من شك بعد الركوع في انه قرء او لم يقرء فمن اين يعلم انه خرج من القراءة ودخل في الركوع
فانحصر هذا الجزء والحسن بل الموثق ايضا اذ ما لم يعرف اصل الايقاع لم يعرف ما مضى حتى يمضيه في الشك في الجزء من حيث
هو جزء بمعنى انه بعد الخروج من العمل التام او الجزء والشرط كالصلوة والقراءة والوضوء يشك في جزء شيء من هذه
الاشياء او شرط من شرايطه او مانع من موانعه لا انه يشك انه قرء او لم يقرء او توضا او لم يتوضا قلنا الظاهر من المضي و
التجاوز مضي المحل وتجاوز مقام الشيء الذي ينبغي ان يؤتى به لا مضي نفسه حقيقة وعلى هذا كلمة الفقهاء في باب الخلل وهذا
يدل على وجوه ما يفيد هذا المعنى عندهم من هذه النصوص فان من دخل في الصلوة وشك انه توضا او لم يتوضا او
… وشك انه سمى او لم يسم شك فيما مضى … اعتبار ارتباطه بهذا الشيء الذي هو فيه فيكون بمعنى فوات مقامه ومثل
ذلك من شك في انه قرء او ركع او تشهد ام لا بعد الانتقال الى جزء فانه يعد شكا فيما مضى عرفا وان لم يدرك ان الشيء
المشكوك فيه مضى ام لا مع ان بقية الروايات التي وردت في العود والاتيان مع بقاء المحل كلها عبر بهذه العبارة
رجل شك في القراءة ولم يركع فليقرء مثلا ورجل شك في السجدة قبل ان يقوم قال يسجد وظاهر العبارة الشك في
اصل الفعل والعدم ولا في تخلف شرط من القراءة او وجود مانع او خلل في جزء اذ لا انعقاد السجدة والركوع ونحوه مع العلم
بالخلل في ذكره ونحوه فضلا عن الشك فيدل على ان المراد في هذين الصحيح والحسن ايضا الشك في اصل الفعل الذي يعتبر فيه التجاوز
بالعرض حتى يصدق المضي والفراغ اذ قبله لا يصدق اذا المضي عرفا الا باتيان نفس الشيء حتى يمضي وهو مشكوك في الفرض او يمضي
محله وكلاهما منتفيان واما الشك في شرط الجزء او جزئه او مانعه في صلوة او غيره من عبادة او معاملة فلا يلتفت اليه
بعد الفراغ وان لم يدخل في جزء اخر لعموم الموثقة وشمول المضي نعم يبقى الاشكال في شيء وهو شك في الاتيان باصل الواجبات
وعدمه لا في الخلل في ذلك بمعنى الشك في العمل المستقل الذي لا ارتباط له باخر بجزئيته او شرطيته او نحو ذلك فانه لو كان له
ارتباط فقد ذكرنا انه مع التجاوز والمضي الذي يتحقق بالدخول في شيء يترتب عليه لا يلتفت الى الشك في اصل الوضوء مثلا
اثناء الصلوة او الطواف ونحو ذلك من الشك في الاتيان بالشرائط في اثناء المشروط المتعقب لها المقارن لعدم صدق التجاوز
فيه وكذا الشك في اصل الاتيان باحد الاجزاء المترتبة بعد الدخول في اخر لانه فوات محل واما العمل المستقل من حيث هو كذلك
كالوشك انه صلى ام لا او حج او كفر او صام او ادى الزكوة والخمس وطلق ونكح او نظير ذلك فنقول ان هنا صورتان يكون العمل
المشكوك فيه من الموقتات كاليومية وصوم رمضان وتارة يكون من الفوريات كالحج واداء الزكوة واداء الدين ونحو ذلك وتارة …
من الواجبات الموسعة المطلقة ما دام العمر وتارة من المباحات التي متى ما اراد المكلف ايجاده كالعقد ونحوه وهذا البعض قسمان
قسم يترتب عليه اثار شرعية ويشك بعد تلبسه بالاثار وقسم قبل تلبسه اما الموقت فان كان الشك في اتيانه مع بقاء
وقته فليس داخلا تحت القاعدة والاصل عدم الاتيان لانه غير ماض لا لفوات محله اذ محله وقته ولا
للاتيان به اذ المفروض عدم العلم به وان كان بعد خروج وقته كمن شك بعد رمضان انه صام
ام لا او بعد طلوع الشمس انه صلى الصبح ام لا فلا يلتفت عملا بعموم الموثقة لانه داخل فيما مضى والوجه واضح
وفي الالحاق الموقتات العادية بالشرعية كما لو جرت عادته بالاستبراء بعد البول بلا فصل معتد به او شك فطر

او سجد ح

ولا استفادة الاعانة للتعليل لكنه مشكل واما الفوريات فمع بقاء زمن الفوريات لا كلام في عدم الدخول واما مع
الفوات لكن شك بعد مضي سنين من عام الاستطاعة انه حج ام لا او بعد ايام من مطالبة الديان اني اديت دينا ام لا ففي
تنزيل ذلك منزلة الموقت وعدمه وجهان والاقوى انه لا ينزل منزلته ولا يصدق عليه الفوت اذ الفورية قابلة للتجدد
انا فانا كما قرر في محله واما الموسعة المطلقة فعدم دخوله في القاعدة واضح لكن شك في اداء صلوة الزلزلة او قضاء
صلوة فائتة على القول بالمواسعة كما هو الاقوى واما المباحات من العقود والايقاعات فان كانت متلبسة باثارها
كما لو كانت الزوجة في حبالته والماكول في بيته ونحو ذلك وشك في انه عقد عليها او اشتراها او لا بل هي غير معقودة
والمال مال الغير فالحق في ذلك دخوله تحت القاعدة لانه بعد هذا الاثر الشرعي قد مضى فلو لم يلتفت لكان فعله
صحيحا وان ينبغي كونه فعلا لما هو خلاف الحق في الواقع والتعليلات والنصوص ابية في ذلك واما بدون اثار كما اني
به في [illegible] مرض المبيع او الزوج ولم يحدث فيه حدثا وشك في العقد وعدمه فالاصل العدم لعدم صدق المضي والفوت
هذا تمام الكلام في ضبط الاقسام وتنقيح القاعدة حسبما ساعدنا المجال على الاستعجال ولم يخرج عن هذه
القاعدة سوى باب الوضوء في الاجزاء اذا شك في الاثناء وفي الشرائط ايضا في وجه صحيح عنوان
من الضوابط اللازمة المراعاة في ابواب الفقه ان الاحكام تتبع الاسماء وذكر الفقهاء في المطهرات ان الاستحالة
من المطهرات وذكر الاصوليون ان الاستصحاب يشترط فيه بقاء الموضوع وقد اختلط هذه المباحث على طائفة من
المتاخرين ونحن وان لم نكن في صدد ذلك لكن نذكر كلمات مختصرة هنا مقدمة على ما نريده من الاشارة الى بعض العنو
فنقول معنى قولنا ان الاحكام تابعة للاسماء ان الادلة الدالة على بيان الاحكام لما كانت لفظية او ايلة الى اللفظ لا
محالة فلابد من التعبير عن موضوع ذلك الحكم بلفظ من الالفاظ اذ عبر عن ذلك بلفظ فتارة نعلم ان خصوصية هذا اللفظ
لها مدخلية في هذا الحكم لا بمعنى ان غيره لم يثبت فيه هذا الحكم بل هذا الشئ متى ما تغير اسم هذا لم يثبت فيه هذا الحكم
وتارة نعلم ان هذا الاسم لا خصوصية له في اصل الحكم وانما الحكم لامر كلي وهذا فرد من افراده عبر به اما لانه موضع
الحاجة او لانه غالب الافراد او للمعلومية بيان حكم غيره او نحو ذلك وتارة نشك في مدخلية الخصوصية وعدمه
ولنوضح ذلك كله في مثال حتى يتضح الامر مثلا اذا قال الشارع البول نجس والكلب نجس علمنا ان هذه النجاسة لهذا
الاسم فلو زال عن هذين الجسمين هذان الاسمان لكون البول ماء بالاستهلاك او كون الكلب ملحا او ترابا فلا
نجاسة في ذلك واما في قوله الناصبي نجس واليهودي نجس والنصراني نجس والمجوسي نجس علمنا من خارج ان الكافر نجس و
هذه كلها من افراده فلا مدخلية لخصوص اليهودية في ذلك ولو انقلب اليهودي نصرانيا او صار كافرا اخر لا اسم له في
عناوين الاخبار لقلنا بانه ايضا نجس وكذا لو قال ان الثوب اذا لاقى نجاسة او القطن اذا لاقاه او الطين اذا لاقاه كان
نجسا علمنا ان هذه الاسماء لا مدخل لها في ذلك وانما المدار كونه جسما لاقى نجاسة وان ورد في الروايات باسم خاص
على حسب الحاجات وفي قول الشارع الماء اذا كان كرا لا ينجس بالملاقاة نشك في انه اذا انجمد فصار ثلجا هل هو كذلك ام لا من جهة انا
لا ندري ان الحكم للفظ الماء او لهذه العين الخاص كيف كان وكذا في عصير العنب وعصير الزبيب ونحو ذلك فنقول ما
علمنا فيه عنوان الحكم من خارج عاما او خاصا فهو المتبع اذ بعد صدق الاسم المعلق عليه الحكم ذلك الذي فهمنا وان عبر
في غير مقام باخص منه وبزوال ذلك الاسم يزول الحكم المتعلق به من جهة هذا الاسم وان لحق من جهة اخرى فان الخمر المنقلب
خلا يطهر من هذه الحيلة وان لحقه نجاسة مع ملاقاته نجس ونحوه وما شككنا فيه فاللازم اتباع ذلك الاسم الذي عبر
به في لسان الحكم على الاقسام الثلثة فالحكم صار تابعا للاسم لا اسامي الموجودات والاعيان الخارجية مطلقا بل الاسم

باكل منه

الذي لما

الذی علمنا من خارج وتعبدا من ظاهر للفظ انه موضوع الحکم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما حررناه من طهارة النجاسات
والمتنجسات ایضا باحالة النار رمادا او دخانا لیس بقاعدة تبعیة الحکم للاسم وان جاء فی بعض افرادها ولا لقاعدة الاستحالة
مع زوال الاسم مطلقا حتی یرجع الی قاعدة الطهارة وان کان منتجا فی بعض الفروض بل انما هو لادلة تعبدیة فامنا علی مطهریة
النار فراجع ما حققناه فی مطهرات الحیاض المتوعد بشرحنا علی المختصر حتی یقف علی تنقیح المقام بما لا مزید علیه وهو
الظاهر ایضا من اصحابنا ولهذا تری بعضهم الی الفحم والخزف والاجر والجص ونحو ذلک بل تری التسویة الی خبز العجین النجس وهذا
کله مما دل علی مطهریة النار ولا ربط له بمسألة الاسم والاستصحاب والاستحالة نعم مطهریة الاستحالة ماخوذة من
هذه القاعدة ومدارها علی تغیر الاسم الذی هو عنوان الحکم سواء علم من قراین خارجیة او اخذ تعبدا من النص وقد ورد ایة
فی الخمر یفیه مشیرا الی هذه القاعدة ومبنیها علی العبرة بالخروج عن اسم الخمر وتخیل جماعة بتوقف فروع مطهریة النار علی
الخروج عن الاسم او فهمهم فی اضطراب ولم یتمسکوا من التخلص والخروج منه لما ترکیف یصیر النجس او المتنجس رمادا فیطهر مع انه فی
الثانی موضوع الحکم الجسم الملاقی للنجاسة والرماد جسم کذلک وان ارید من ذلک زوال اسم الخشب قیاسا بالخبز والخزف
ونحو ذلک وان ارید انسلاخ الحقیقة فالضابط فیه ای شیء فان ارید الاثار والصفات فلم لا یطهر اللبن یصیر
جبنا ونحو ذلک والعصیر المتنجس یصیر دبسا والحل ان مسألة النار للدلیل مع باب الاستحالة علی هذه القاعدة
ومیزانه انقلاب الاسم الذی هو العنوان فی الحکم وهذا شیء لا یختلف یحتاج الی تعب فی ضبطه واما الاستصحاب فراجع
من صرح بعدم العبرة بالاسم فیه تمسکا بان القطن النجس اذا صار غزلا او ثوبا او غیر ذلک وصار العجین خبزا او الحنطة
دقیقا فلا ریب فی جریان الاستصحاب لعموم المقتضی وعدم المانع ومن صرح باعتبار الاسم فیه ولذا لا نستصحب نجاسة
الکلب بعد الملحیة والعذرة بعد الترابیة کالفاضل المعاصر والمحقق المدقق الملا احمد النراقی فی عوایده لفظی اذ الظم
من لم یعتبر الاسم یرید به الاسماء الخاصة التی لا یدور الحکم مدارها کما نبه علیه ما ذکره من الامثلة ومن اعتبر الاسم یرید
عنوان الحکم المعلوم من تتبع الادلة ولا ینبغی ان یکون مثل ذلک مطرحا بین الفضلاء اذ بقاء الموضوع فی الاستصحاب
شرط قطعا ولیس المراد بالموضوع الا ما هو عنوان الحکم الذی ذکرنا فی کون الاحکام تابعة للاسم فلیس الاسم شرطا
فی الاستصحاب بالمعنی الذی لیس بشرط فی قاعدة لحوق الحکم وشرط فیه بالمعنی الذی ذکره والمراد بموضوع الاستصحاب
ایضا ذلک الاسم والعبارة الجامعة للاسم والموضوع ما نقول فی ابواب الفقه ان الاحکام تتبع عناوینها وان شئت
توضیح هذا المدعی فارجع الی باب النکاح والرضاع ومستثنیات العلامة عن قاعدة الرضاع وما ذکره فی حلها من
تاخر عنه فتدبر وتبصر وحیث انجر بنا الکلام الی باب الالفاظ فنذکر بعون الله هنا قواعد کلیة مشترکة بین ابواب
الفقه یعم نفعها لاهل هذا الفن وطالبیه فنقول الموضوع الذی تعلق به الحکم من الشارع ابتداء او بواسطة اخذ
المکلفین له عنوانا فی معاملاتهم اما ان یکون مشترکا مع غیره فی شرط او جزء اولا وعلی التقدیرین قد یکون هذا
محدودا من اهل الشرع مضبوطا وقد یکون غیر محدود وعلی الثانی فقد یکون مما ینبغی ان یرجع الیه فی فهمه من العرف والعادة
او اللغویین غیر مختلف فی ذلک وقد یکون فیه خلاف فیحتاج هنا الی تحریر اربع ضوابط **الضابطة الاولی**
اذا کان الموضوع الذی تعلق به الحکم فی الشریعة تکلیفیا او وضعیا مشترکا بینه وبین موضوع اخر مغایر له فی الحکم سواء
کان هذا الموضوع من الافعال الصادرة عن المکلفین او من الاعیان الخارجیة او ما هو بمنزلة الاعیان وبعبارة اخری
الموضوع الخارجی فهنا یتخیل صور عدیدة **احدها** ان یکون لهذا المشترک ظاهر ینصرف اطلاقه وخلوه عما یعینه
الی احد الفردین **وثانیها** ان لا یکون له لنفسه ظاهر کذلک بل یحتاج تعیینه الی معین من خارج والاول ایضا

قسمان احدهما ان يكون ذلك الظاهر قابلا للانصراف بمجرد النية والقصد بحيث ان اهل العرف مع اطلاعهم على
هذا القصد يقولون انه كذا ويطلقون عليه عنوان ما كان ظاهرا حقيقة وثانيهما ان يكون انصرافه بضميمة شيء خارجي يلحقه
بالقسم الاخر وان لم يكن هناك قصد بنية وهذا ايضا قسمان احدهما ان يكون المعين الخارجي بحيث لا يعارضه النية بمعنى انه
لو كان قصد خلافه ايضا لم يؤثر بل يصرفه ذلك المميز الى ما يقتضيه وثانيهما ان يكون المعين لا يعارض النية بمعنى
انهما لو تعارضا يتبع القصد في العرف النية دون المميز الخارجي والذي لا ظاهر له ايضا اقسام احدها ان يكتفى بتبعيته بالنية
وليس هنا مميز اخر وثانيها ان له مميز اخر ولا ينفع فيه النية بل بدونه وثالثها ان يكون يمكن تمييزه بالنية وبالمعين الخارجي
ايضا ايا ما كان ورابعها ان لا يتميز الا باجتماعهما معا وبدونه مجمل والثالث اقسام احدها انه اذا تعارض القصد
مع المميز الخارجي يغلب النية وثانيها انه مع التعارض يغلب المميز الخارجي وثالثها انهما يتكافئان ويبقى الفعل بعد
ذلك مشتركا فهذه اصول الاقسام المتصورة في المقام والذي ينبغي اولا ذكر جملة من الموارد حتى يتنبه بذكرها
الى تطبيق الصور والاحكام الاتية منها الاعمال المامور بها من غسل او وضوء او غسل او تيمم او تطهير ونزح بئر او
صلوة او حج او شيء من افعالهما او جهاد او عقد او ايقاع او حد او تعزير والحاصل جملة الاعمال الصادرة من
المكلف الذي تعلق به الحكم التكليفي او الوضعي فانها غالبا مشتركة بين المامور به وغيره اما بنوع او بوصف او بكم
او بكيف فالذي يريد ان يترتب عليه الاثار من ثواب وامر دنيوي فلا بد من اتيان السبب المجعول بحيث يصدق
عليه ذلك الخطاب بجاعل الحكم وبعبارة اخرى يندرج تحت العنوان الماخوذ في الشرع ويجيء في ذلك الاقسام
المذكورة فعليك بالتامل في تطبيقها حسب ما وافقها من الموارد ومنها كتابة القران والاسم لله والانبياء و
نحو ذلك الذي يحرم على الجنب والحائض فان كلما انها مشتركة بينهما وبين غيرها ومنها البسملة التي هي ابتر
مثلا من سورة مشتركة فاذا وجب سورة في الصلوة فهل يجب تعيين البسملة ام لا ثم انه يتعين باي شيء ومنها
اواني الفضة والذهب يحرم عملها او استعمالها فان من يعمل شيئا من ذلك له ان يغيره كرة او قنديلا ونحو ذلك
شيء وهل يكون تعينه بمميز اخر او بالقصد وبهما على ما فصل ومنها الات اللهو والقمار وهياكل العبادة التي يجب
كسرها واتلافها ويحرم عملها ويجب اتلافها على وجه غير بعيد فانها ايضا واقسامها واستعمالها وبيعها ونحو ذلك
والكلام فيه كاواني الذهب ومنها الصور المجسمة التي يحرم عملها ويجب اتلافها على وجه غير بعيد فانها ايضا في اول
امرها مشتركة يجيء فيها الكلام السابق ومنها التزين بالحناء والخاتم وفي الاحرام ام فانه في ذاته مشترك بين الزينة
والسنة ومنها التكبير والتلبية القابلة لكونها للاحرام وعدمه وكان هذا داخلا في عموم ما ذكرناه اولا لكن ذكرناها
بخصوصه لتعلق المباحث بهما ومثله التسليم المخرج للصلوة ومنها الوطن الذي يتعلق به الاحكام الشرعية في السفر
والاستطاعة ونحو ذلك ومنها سفر المعصية والطاعة المنوطة بهما الترخص وعدمه وكذا التحريم وعدمه ومنها
كتب الماشية والنوع والصيد الذي يتعلق به الاحكام الممتازة عن سائر الكلاب في المعاوضة والاقتناء والتربية
ومنها الاعانة على الاثم والظلم ومنها تعظيم شعائر الله والاهانة فان الافعال مع شدة اشتراكها يشكل تميز
هذه الموضوعات ومنها التدليس المحرم في المعاملات والانكحة وغيرها ومنها الالتقاط والاحياء والحيازة القابلة
للتملك وعدمه وكذا الاصطياد وقس على ذلك نظائرها الواردة في ابواب الفقه من كل فعل او عين ونحوه قابل
للاحتمالين المختلفي الحكم فنقول اذا كان لذلك الفعل او العين ظاهر ينصرف اليه الاطلاق بحيث لا يصرفه عنه
صارف صلاة واساكا حراق جسد امرء مسلم او القاء النجاسات على الضرائح والمساجد المعلقة [illegible] من الاهانة
يحرم فيه انتهائه الى الجنيح

والكتابة

والكاتبة في ديوان الظالمين والراعي لهم في امورهم بحيث يعد بهم شاعبا على ظلمهم فالكلام في تعلق الحكم وهذه المرتبة
في الحقيقة خارجة عن المشتركات وان كان الفعل او العين في ذاته مشتركا بلا تعين ايضا وقس على ذلك كل مرتبة من
المشتركات السابقة لو وصلت الى هذه المرتبة وان كان له ظاهر في نفسه لكن لو كان صارف بقصد من خارج ومن
نية فذلك ايضا يتعلق به الحكم بمقتضى ظاهره ولا يحتاج الى مشخص بل يحتاج الى عدم وجود مغير وعلى هذا يتفرع الاتيان
بكل مامور به عند قصد الخطاب به وان لم ينو به شيئا خاصا وكل اجزاء كل عبادة وشرايطها من صلوة وحج ووضوء
وغسل وتيمم واعتكاف وصيام رمضان فان كل جزء من اجزاء هذه العبادات وان كان في بلاد الامور كثيرة ولكن النية
الاجمالية المتعلقة بالمجموع المركب في اول الامر يوجب ظهور كل جزء وشرط في محله في كونه من هذه العبادة وان لم ينو
الجزء فلا يحتاج في الركوع وفي الطواف وفي نحو ذلك وحركات السعي وغيره نية خصوص الانحناءات والحركات وبهذا
يتفرع بطلان العبادات بزيادة الاركان وان لم ينو مثلا كونه ركوعا لان هذه الهيئة في الصلوة ظاهرة في
الركوع ومثل ذلك في وجوه الظاهر كون العادة للرجل قراءة سورة التوحيد فان اطلاق البسملة ينصرف اليه وكذا لو كان
الرجل كاتبا للقران في عادته فكل حرف يكتب في الورق المعد له وان ذهل القصد فهو قران وكذا المعتاد لعمل الة
اللهو والقمار وعمل الصور المجسمة وهياكل العبادة او السفر لقتل او نهب للمسلمين والكسب بالجنازة او اصطياد المعتاد
على تكبيرة واحدة في صلوته فان العادة يصير الشيء المشترك مما له ظاهر وهو ما وافق العادة ولا يحتاج بعد ذلك
الى انضمام مميز خارجي محقق للاسم ونية فان بمجرد الشروع ولو عادبا عن القصد يصدق الاسم ويلحق احكامه ومثل ذلك
الاستيجار على عمل او نذر ذلك وامثال ذلك مما يكون موجبا للانصراف ونحو ذلك مسح شيء من شعائر العبادة
الحسينية او الضريح او جدار المسجد او نظاير ذلك مثلا بذكره او جعل شيء من ذلك في معقد فانه ظاهر في الاهانة
الا ان يصرفه صارف وكذا عمل شيء من الالات المحرمة بحيث يصدق عليها اسماؤها لو خلي وطبعه فانه ظاهر في ذلك
محرم الا ان يعارضه شيء اخر ولو عارض هذا الظاهر الحاصل من نية اجمالية او عادة او عقد او قصد صوري عرفية
كما فصلناه نية معتبرة لذلك فهو المتبع كمن قصد في صلوته الانحناء لقتل حية او عقرب او قصد المعتاد للعمل جهلا
لعادتها من اول الامر في جميع الامثلة المذكورة او نوى فيما يصدق بظاهره الاسم شيئا اخر كقصد الشفاء من التربة و
مسح الضريح بذلك او قصد تسوية تلك الالة شيئا اخر وان كان في اثناء العمل لكون كل فان عمل القند بل نيته
من عمل ابتين في كل الكرة وقس عليه ساير الالات فلو كان قصد العامل مخالفا لذلك فلا باس وكذا لو اراد في بلد
اخر لو قصد به الاستيطان على الدوام اذا العرف بعد الاطلاع على قصد لا يسمونه بذلك الاسم حقيقة لان العرف
يسمونه بذلك ومع ذلك فلا باس به لانا قد منا في القسم الاول ان ما يعد اهانة عرفا مثلا حرام ولا ينفع فيه
تغيير القصد اتباعا لمدلول الدليل وعنوان الحكم وكذا لو حصل مميز قهري يوجب الخروج عن هذا الظاهر كمن اشتغل بما
يكون صورته جزء عبادة لكنه غيره كمن اشتغل ~~بما يكون صورته جزء عبادة لكنه غيره~~ بالحاق شيء اخر به وكذا لو اتبع البسملة
بسورة اخرى فان لحوق السورة يجعل البسملة من نفسها فصلا عرفيا ولا يحتاج الى ان ينوي البسملة من سورة الفلق ونحو ذلك
وصل المشترك من القران بما يختص به فان المجموع المركب يعد قرانا يلحقه احكامه فوصل الالات المحرمة بما يخرجها عن اسمها
وكذا تخريب شيء من المساجد او المشاهد اذا اقترن بامارات التعمير وان لم ينو شيئا من ذلك والبقاء في بلد اخر بحيث يصدق
الاستيطان ولو عاد باعن النية او الخوف بالكلب على شيئه ونحوها او تصرف في المجيء والمحاذير فظاهرا في الملك فان
ذلك كله كافية في لحوق الاحكام ولو تعارض النية والمميز الخارجي كمن نوى البسملة لسورة وقرء غيرها او قصد عدد

الاستيطان لكن طالت المدة او قصد تسوية شيء من الالات الحربية فانفصل بما اخرجه عن الاسم وقصد غيرها فصار بعد
تمام بطلوع عليه لاسم وان نوى عدم الملك في تصرف ما يدل على التملك او قصد باعانة دفع الظلم لكن وقع ما يوجب
اعانة على الظلم ونحو ذلك او نوى في المشترك عدم القرابة فكلها بما يوجب صدق القران فالذي يقتضيه النظران
في الاعيان الخارجية كالالات والكلاب ونحوهما كالكتابة والقرابة بالنسبة الى الاحكام الوضعية والتكليفية المتعلقة
بها تغلب جانب المميز الخارجي وفي نفس الافعال المشتركة فلا ريب في اعتبار النية في ذلك اذا لم يكن له مميز خارجي اذ لا
يتحقق الموضوع الا بذلك وكثير من الامثلة التي ذكرناها واغلب ابواب الاحكام التكليفية يدور مدارها هذا
اذ الغالب عدم وجود مميز خارجي للافعال فتدبر وان كان له مميز خارجي ايضا كتصرف المحيي كيفية تدل على تملكه كاحداث
بناء ونحوه ومما يعلم من ملاحظة ما ذكرته في ما لو ظاهر اذ الظاهر الذي فرضناه انما هو لا مور وغاد ضية من عادة
ونحوه والا فما ذكر في هذه الموارد كلها داخلة فيما لا ظاهر له فالظاهر كفاية المميز ايضا في لحوق الاحكام الشرعية ولا
حاجة في ذلك الى النية لصدق الاسم الموجب للحكم تكليفيا او وضعيا والكلام في صورة اجتماعهما متطابقين واضح
لوجود المعين ظاهرا وباطنا واما مع التعارض فيظهر حكمه مما مر فتبصر وتدبر في الموارد حتى يتضح لك حقيقة الامر
الضابطة الثانية الذي ورد له تحديد في الشرع فهو اقسام منها ما حدد بالزمان كيوم التراوح والرضاع و
مسافة القصر وحول الزكوة وسن البلوغ وسن اليأس واقل الحيض واكثره واقل الطهر واكثر النفاس وثلثة ايام المشتبه
الموت وعشرة الاقامة وثلثين التردد وثلثة الرباط واربعينه واستبراء الامة خمسة واربعين يوما وثلثة خيار الحيوان
والتصرية ومهلة الشفيع وخيار التأخير وسنة العنين وتعريف اللقطة واقل الحمل واوقات العدة ومدة تربص الايلاء و
احوال الدية ونحو ذلك الاجال التي تجعل للديون وللسلم ولخيار الشرط او غير ذلك من الاجال التي يحصل بجعل
المكلفين بترخيص الشارع لهم في ذلك ومنها ما حدد بالوزن كالكر والارطال وصاع الغسل ومد الوضوء والدينار
في كفارة وطي الحائض ودراهم الكافور ومد الصدقات في مواضع ونصاب النقدين والغلات وصاع الفطرة وبعض
كفارات الحج وبعض خصال الدية كالدراهم والدنانير ومنها ما حدد كالمساحة كالكر وبعد البالوعة بالاذرع ومساحة
اعضاء الوضوء والتيمم واوقات الصلوة والنوافل بالمثل والمثلين والاقدام وبعد الرجل والمرئة بعشرة اذرع في الصلوة و
مسافة القصر ومسافة خصوص مكة والخروج عنها بالنسبة الى الحج وتباعد امي الجمرة وفراسخ التلقي وحد الحرم ومنها ما حدد
بالعدد كنزح البئر ونصاب الشاة والابل والبقر وبعض الكفارات وبعض خصال الدية كالابل والحلة واعداد الرضعة
واعداد الطواف والسعي وغير ذلك وتارة يكون بغير ذلك من التحديد بالهيئة ونحوه كتحديد الركوع ببلوغ اطراف
الاصابع الى الركبة ونظائره وهنا مباحث الاول ان السر في هذه التحديدات كما قررناه في مقامات خاصة في شرحنا
على المنافع المسمى بالحياض المترعة ليس بخصوصية في هذه المقادير بانفسها غالبا بمعنى ان الكر مثلا عنوان لكثرة الماء وقوة
وعدم الانفعال والسنة في تعريف من جهة شدة الاهتمام بالوصول الى المالك وفي العنين من جهة احتمال القدرة على الجماع
في احد الفصول والمقامة والمسافة في القصر لحصول المشقة والتجربة في العام لاجل عدم الضرر بصاحبه ونظير ذلك في اغلب
هذه التحديدات وليس غرضنا من هذا الكلام ان التحديد غير معتبر بل المدار على حصول العلة بل المقصود ان المصالح الواقعية
على ما نفهمه من تتبع الموارد ليست مقصورة على الحد الخاص بل شيء يمكن حصولها بالاقل وبالاكثر كما لا يخفى على المنصف المتامل
ومعلوم للفقيه ان غرض الشارع اولا وبالذات ليس هذه التحديدات بل الغاء الخصوصية وقصر الحكم على الفرائض العامة
ويرشد الى ذلك تعليل النصوص والفتاوى ايضا في هذه المقامات بملايمات ومناسبات التي بها في النصوص بسياق الطلب

وفي الفتاوى

وفي الفتاوى بطريق الحكمة وسر جعلهم له حكمة مع استدلالهم به وظهوره من النص من باب التعليل لما عرفوا من طريقة
الشارع عدم احالة الاحكام على مثل هذه الامور الغير المنضبطة وقد خالف في هذه التحديدات جماعة من الاصحاب في
بعض المقامات لباب جوعا الى ما هو المعلوم من القاعدة والتعليل وطرحا للخصوصية حتى اخرج الكاشاني في باب الكر حيث
جعل الميزان في الانفعال التغير وفي العدم كما استفيد من النص والاجماع وجعل الكرية كاشفة عن التغير وعدم التغير فكونه
قول الشارع لا ينجسه شيء اي لا يغيره وان شئت تفصيل كلامه فراجع ما كتبناه في المياه وجعل الفاضل العلامة باب الحريم
مبنية على عدم الاضرار والغي خصوصية الاذرع المحدودة في الشرع المفتي بها عند فقهائنا ونظير ذلك ما قاله بعضهم
في البئر والبالوعة وفي سنة التعريف حيث جعل الميزان ليأس من المالك ولا ريب انه يمكن ابداء مثل هذا الاعتبار
المناسب في هذه التحديدات سيما فيما ورد العلة في ذلك كمسئلة العدة والاستبراء ونظيرهما فندبر ولا ريب ان هذه
العلل على ما يتجه في النظر القاصر هو الباعث على هذه الاحكام ومع ذلك لا نقول بمقالة مثل العلامة في الحريم والكاشاني
في الكر ونظائرهما في غيرهما بل نتعبد بالتحديدات وفاقا للاعيان نظرا الى انا علمنا من الشارع انه لما راى ان المكلفين
بحسب اختلاف الامزجة والنفوس بين وواحد في الاحكام غالبا بين افراط وتفريط والذي يعتدل قواه ويستوي كان
في ذلك قليل لا اناط الاحكام بمثلهم جعل الشارع هذه الحدود حسما لمادة التشاجر والتنازع وحفظا للنفوس عن طرفي
الوسواس والمسامحة فان الشارع مثلا لو اناط حريم البئر بعدم الضرر فواحد يقول هذا غير مضر فيصير التنازع و واحد يكون
محتاطا في بيته لا يمكنه احداث عمارة من وسوسة نفسه بان ذلك لعله ضرر ولو اناط غسل الوجه بالعرف فاهل
الاحتياط كما نراهم يخلون اذانهم وبعضا من رؤسهم مع ذلك لا يطمئنون بما براها والمسامحة يقتصرون على العينين او
والخدين فدعت الحكمة الى ان الشارع يلاحظ احوال الغالب من الامزجة والنفوس والابدان والاراضي وغير ذلك مما
علق عليه الحكم ويجعل للموضوع حدا محدودا وان كان السبب النفس الامري للحكم قد يوجد باقل منه وقد لا يوجد
الحد بل يحتاج الى الازيد لكنه الغاها الشارع لعدم الانضباط ولاحظ الغالب وحدده بذلك كي لا يتجاوزه المعتدي
ولا يقصر فيه المتسامحون فصار هذا تعبدا في قاعدة كما يوجد في ابواب الفقه قاعدة في تعبد صرف نظرا ولا يعلم وجهها
والمقام معلوم الوجه واضح القاعدة اخذ فيه التعبد بالعرض فتدبر في هذا الكلام تحل لك الاشكالات في اغلب المقامات
منها درهم الدية ودينار هما مع التفاوت الفاحش في زماننا مع ان المعلوم ملاحظة الشارع كل عشرة بواحد ونحو ذلك
بل شبهة المتاخرين في كثير من موارد التحديدات والله الهادي **الثاني** ان هذه التحديدات كلها بل كلها
تحقيق في تقريب وبالعكس فان المراد واحد والاول انسب بالتعبير كما يظهر من ملاحظة معاينة والمراد ان هذه الحدود
ماخوذة على سبيل التحقيق والمداقة فلو نقص واحد بالزمان مثلا كما في الامثلة السابقة ساعة مثلا فضلا
عن يوم فضلا عن ايام لم يتعلق به الحكم اتباعا لظاهر التحديدات المحمولة على الواقعية الحقيقية وكذا لو نقص المحدود
بالمساحة باصبع مثلا فضلا عن شبر فضلا عن ذراع فضلا عن ميل وكذلك لو نقص المحدود بالوزن بمثقال فضلا
عن مد فضلا عن رطل فضلا عن صاع ومثله لو نقص ما حد بالعدد بنصف وثلث فضلا عن الواحد التام فان قلت
لم يؤخذ هذا التحديد الا من ظاهر اللفظ ولا ريب ان قوله الف ومائتا رطل او ثمانية فراسخ او عشرين يوما او
سبعون دلوا ونحو ذلك يتسامح فيه في العرف بمثل هذه النقائص التي مثلت فينبغي حمل الكسور القليلة التي يتسامح
فيه العرف بها كالساعة من اليوم واليوم من الشهر والاسبوع بل الشهر من سنة او سنتين والاصبع من ذراع او شبر
او اشبار والذراع والاذرع من الميل والميل من الفراسخ والمد من صاع والواحد من الف ونحو ذلك واخذ هذه

كلها بالدقة والتحقيق لا دليل على ذلك فى شئ تمام بعد فهم العرف ولان هذا الكلام يتم فيما له اسماء خاصة
من المقادير المقدرة به كالاصبع والشبر والذراع والميل والفرسخ واليوم والشهر والسنة والمد والرطل والصاع و
نحو ذلك واما ما كانت المراتب باضافة العدد الى ذلك المقدار حتى يتزايد كقولك عشرون شبرا واربعة الاف
ذراع او اربعة وعشرون اصبعا او عشرة امدادا والف وماتا رطل او خمسون يوما ونحو ذلك فلانا لا نرى العرف
لا يطلقون على ما نقص من الف ذراع واحد او اربعة الاف وان اطلقوا عليه الميل وكذا لو نقص اصبع احد لا يقولوا اربعة
وعشرون وان قيل عليه الذراع فدعوى هذا الكلام فى المكسورات على اطلاقه فى غير محله اذ طائفة من هذه
التحديدات ورد فى الشرع من القسم الثانى دون الاول بل الغالب ذلك واذا لم يجر هذا الكلام فى نحوه والبا[قية]
ملحوقة بعدم القول بالفصل فان قلت الحاق الموضوع بعدم القول بالفرق لا وجه له قلت غرضنا انه لو لا ثبت التحقيق
الموضوع من احد الطرفين فنفى الحكم يتمسك بعدم القول بالفرق فان قلت معلوم ان هذا فى طرف الملحوق بعيد
امكان المسامحة وعدم جريان طريقة اهل العرف فى طرف الملحوق معلوم خلافه قلت هذا غير قادح فى ...
ما لم يثبت فى الثانى الا عينه وثانيا نقول لا ريب ان المعنى اللغوى فى هذه الالفاظ انما هو ما يوافق المقدار بالتحقيق
كما هو المصرح به فى كلام اللغويين بل الظاهر اطباقهم على ذلك وهذه التوسعة فى العرف اما من باب المجاز والعقل او
الاشتراك لفظا اذ الاشتراك المعنوى فى اللغة معلوم الانتفاء بل لا يكاد يتنازع فيه منازع وثبوته فى العرف اخرا
تحت النقل اذ يكون من باب نقل اسم الفرد على الكلى ولا ريب ان المجاز لو قطعنا النظر عن الامارات ولا من الاخيرين
كما قرر فى محله وثالثا نقول ان الظاهر المجاز فى الاصالة عدم النقل والوضع لجديد بل صحة السلب فى العرف عن الناقص و[تبا]در
التام منه وعدم اطراد اطلاقه على الناقص فى كل مقام وفيه كلام وشئ من ذلك لا يخفى على المتدبر فاذا ثبت المجازية
فالاصل فى الاستعمال الحقيقة حتى يظهر خلافه فان قلت هذا مجاز شايع وفى ترجيح الحقيقة عليه كلام مشهور و
اختلاف عظيم قلت وصوله الى هذا الحد ممنوع ثم مكافئته للحقيقة حتى يتوقف مع عدم القرينة غير مسلمة فضلا عن ترجيحه
عليها بل الحق تقديم الحقيقة والكلام موكول الى محله ورابعا نقول ان الشارع اذا علق الحكم على شئ محدود فندرى
بقيناً دخول ما ساوى الحد تحقيقا تحت الدليل فيترتب عليه احكامه اما الناقص فلا اقل من الشك فى دخوله فالمرجع
القاعدة او الاصل بحسب المقام فيظهر التشكيك فى المطلقات بل هو منها وخامسا قد قررنا ان سر هذه التحديدات انما
هو الخلاص عن الوسواس ولا ريب فى ان انطباقه على التحقيق فى اصل المقدار حاسم لهذه المادة بخلاف الابتناء على المسامحات
العرفية فلا بد من هذا نظير ما قلناه فى القرائة بالنسبة الى هذه التعبيرات التى فى السنة عوام العرب وخواصهم ذا التراد[ف]
ونحو ذلك مقطوع العدد واما المراد من انه تحقيق فى تقريب ان غالب ما يعلم منه هذه المقادير مختلفة كالاصبع والشبر
والذراع والايام ونحو ذلك اذ لا يمكن عادة اتفاق الاشبار او الاصابع او الاذرع او الايام وكذا افراد ما اعتبر بعد[د]
كالانعام والرضعات والدلاء ونحو ذلك او الاوزان بالنظر الى اختلاف الاحوال واختلاف كيفية الاستعلام والاستعمال
وان كان التفاوت قليلا والكيل مما لا يخفى تفاوته على احد لا ينفع فى ذلك اعتبار مستوى الخلقة او نظيره فى غير ذلك لتفاو[ت]
افراد ذلك ايضا عرضا عريضا لا يدخل تحت ضابطة ولا يقف على رابطة فان كون الابل والبقر ونحو ذلك وكذلك رضيعة
الطفل متوسطة فى الصغر والكبر والزيادة والنقصان من الحالات العادية بل العقلية لتفاوت افراد النوع لا محالة فهى
من هذه الجهة تقريب ومن جهة الاولى تحقيق ولذلك سميناه تحقيقا فى تقريب لم نسمه بالعكس وهذا ايضا من المؤيدات الموي[دة]
على ان هذه التحديدات تعبدية قاعدة وليس المدار على الحكم والعلل التى لا تندرج تحت فرد خاص بل يمكن وجوه فيما هو

فى نحو

اقل وانقص فلذا اعتبر الشارع التحديد في جهة حسبما المادة الاختلاف بما ذكر ولم يعتبر في جهة اخرى ارشادا الى كون ذلك ليس
بخصوصية خاصة بل شيء يوجد في افراده متقاربة وان تفاوتت واختار الشارع التحديد في ذلك و التقريب ههنا بعسر ضبط التام
فان ضبط الكر بالاشبار اسهل من ضبط نفس الشبر مع اختلاف افراده مضافا الى ان ضبط الاسافل يستلزم ضبط جميع
الاعالي لتلففها منه فلا يمكن العكس الا بتكلف تارد في بعض المقامات بخلاف الفرق بنحو وقع من الحكيم على الاطلاق فتدبر
الثالث في تحديد مفاهيم هذه الالفاظ المستعملة في التحديدات على ما ثبت عندي بالنقل او بالامارة فنقول
اما اليوم فيطلق على معان ثلثة احدها من طلوع الشمس من الافق الحسي بمعنى كون مركزها فوق الافق وخروج القرص
تاما والاول اظهر الى غروبها فيه على احد الاحتمالين والثاني اقرب بعبارة اخرى لا يدخل فيه الليل ولا ما بين الطلوعين
للفجر ولا له وللشمس امكان في هذا المقام بعد ذلك حصو واحتمالات لكنه كلام اخر وثانيها اطلاقه على ذلك المتقدم
مع اضافة ما بين طلوع الفجر الصادق وطلوع الشمس الى ذلك وثالثها اطلاقه على مجموع اليوم والليلة من الطلوع الى
الطلوع ولم اقف على من احتمل الوجه الرابع وهو كونه من الفجر الكاذب الى الغروب مع ان ما بين الطلوعين عند اهل
التنجيم هو من الفجر الكاذب كما صرح جوابه وانما الكلام في الحقيقة من بين هذه المعاني والحق ان المعنى الثالث مجاز لانه
خلاف المتبادر ويصح السلب عن المجموع المركب و قرينة التقابل بين اليوم والليلة في العرف واللغة ومجرد الاستعمال
لو ثبت و هو لا يفيد الحقيقة مع انه غير ثابت اذ الظاهر انه تخيل من دخول الليلة في بعض استعمالات العرف من باب
اللزوم او بالقرينة والحق ان الاستعمال في مثل ذلك بعضه في النهار واما دخول الليلة فيعلم من خارج ولم يعهد من
كتب اهل اللغة غير ما ذكر من الاستعمال واما المعنيان الاولان فالحق ان الثاني حقيقة في العرف واللغة لانه متبادر
منه ولا يصح سلبه عنه ونص اهل اللغة ايضا على ذلك في مقابلة الليلة المطلقة على ما بين غروب الشمس و طلوع الفجر
نعم الكلام في المعنى الاول هل هو حقيقة ام لا وجهان بل قولان والذي اراه انه حقيقة فيه ايضا لعدم صحة السلب على
الاطلاق ولكنه هل هو على الاشتراك لفظا او معنى احتمالان والذي يقوى هو الثاني والوضع للقدر المشترك بين
الامرين ولكن استقراء موارد الشرع قضى بكون المراد باليوم المعنى الثاني كما يظهر بالتتبع حتى استمر في السنتهم يوم الشرع
ولا يخفى عليك ان هذا في غير ما كان هناك قرينة على الخلاف كالاستيجار على عمل فان اليوم الاجير من طلوع الشمس
بل لو انكسر منه بعضه في الجملة فلا باس نظرا الى ان الاطلاق كما يأتي ينصرف الى المعتاد وهو فيه كذلك وقد يكون يجتمع فيه
الجهتان كيوم التراويح فان الشرعية تقضي بكونه يوم الصوم وتعلقه بالعمل يقتضي بكونه يوم الاجير وقويا فيه جانب الشرع
تغليبا للتعبد عملا بالمتيقن بعد جريان استصحاب النجاسة واما اليوم والليلة فلا خفاء في معناه واما الشهر فله استعمالات
ثلثة احدها الشهر الشمسي وهو مدة مسير الشمس في احد البروج الاثني عشر فقد يكون ثلثين وقد يزيد واحدا وقد يزيد
اثنان وهذا الاطلاق مجاز غير متبادر عن اطلاقه و يصح سلبه عنه وليس لهذا المعنى في اللغة والعرف اثر وانما هو
اصطلاح من اهل التنجيم وثانيها اطلاقه على ثلثين يوما وهو المسمى بالشهر العددي وثالثها اطلاقه على ما بين الهلالين
وافق ثلثين او نقص واحدا والكلام في انه هل هو حقيقة فيهما او في احدهما دون الاخر وعلى الاول هل هو على الاشتراك
لفظا او معنى الذي اراه الاشتراك معنى على سبيل التشكيك دفعا للمجاز والاشتراك و تبادر القدر المشترك و عدم
صحة السلب عنهما لكن الفرد المتبادر منه هو الهلالي فيحمل اطلاقه عليه ما لم تكن هناك قرينة على العددي والاعم وسيأتي
في باب اللوازم والاحكام ما ينقح هذا المطلب و السنة والعام والحول بمعنى واحد وان كان لكل منهما مناسبة في
الاشتقاق ولا حاجة لنا في ذكرها وشأن الفقيه تتبع ما مضى به العرف نعم السنة في اللغة من اول يوم عده الى مثله

طلوع ٢

وقيل ان العام لا يكون الا شتاء وصيفا فيكون اخص من السنة ولا فائدة في ذلك لانه مهجور في العرف على الظ والمراد
بالثلثة ما عرفت في معنى السنة نعم الكلام في ان مثل ذلك ليوم في اى شىء هل هو بالنسبة الى الشهور بمعنى انه من العاشر
لشعبان الى العاشر منه او بالنسبة الى الفصول بمعنى ان العاشر لفصل الربيع الى العاشر منه وان تغير بحسب الشهر فالاول
هو السنة الهلالية والثاني هو السنة الشمسية واما احتمال كون السنة عددية بمعنى كونه ثلث مائة وستين يوما
لا زائدا ولا ناقصا فهو قضية الشهر العددي اذ اثبت ان السنة اثنى عشر شهرا او تعريف السنة بهذه العبارة لاحد في
اللغة نعم هو معروف عند الناس فبناء على ان الشهر يطلق على معان ثلثة تكون السنة كذلك اذ هو اثنى عشر شهرا باى معنى
فرض فيكون هناك ايضا سنة عددية وهل هو حقيقة في الكل على الاشتراك او التشكيك او في بعضها دون الاخر
وجوه والذى اراه ان العددية بخصوصها ليست حقيقة بل اطلاقه عليها لوجود الهلالى في ضمنها واما الاولان فهو حقيقة
فيهما على التشكيك والمتبادر الهلالى لغلبة الاستعمال فينبغى حمل ما خلى عن القرينة في النصوص او في المعاملات و
الشروط عليه ولزوم الزكوة باول الثاني عشر وان لم يتم ليس بتغير معنى الحول بل انما حكم ثبت بالدليل الخاص ولا نعم مر
مناسبة ايضا لاشتقاقه فتدبر والكر على ما حققناه في الفروع الف ومائتا رطل بالعراقى وزنا واثنان واربعون شبرا
وسبعة اثمان شبر بالمساحة والمراد ببلوغ تكسيره الى ذلك اشتماله على ثلثة واربعين مجسما مائيا يحيط به ست سطوح مربعات
متساوية الاضلاع كل منها شبر لا ثمن واحد منها ثم ان كل بعد اما صحيح او كسر او ملفق منهما فالاحتمالات تسعة وفي
مع الكسر في الكل لا يبلغ الكر ومع الصحيح مط يضرب احدهما في الثاني والحاصل في الثالث فان نقص عما ذكر فليس بكر و
مع اشتمال الطرفين على الصحيح والكسر يضرب مجنس احدهما في مجنس الاخر ومخرج احد الكسرين في مخرج الاخر وتنسب الحاصل
من الاول الى الثاني وان لم يكن اقل فبالقسمة يتم العمل ومع صحة احدهما فقط وكسر الاخر كذلك تضرب الصحيح في صورة الكسر و
تنسب الحاصل الى مخرجه او تقسيمه كما مر ومع تعلق التلفيق في احدهما والصحيح في مقابله تضرب مجنس الاول على الثاني وتتمه
بنسبة او قسمة ومع الكسر تضرب المجنس منه في صورته والمخرج من احدهما في الاخر فتقسم او تنسب بين الحاصلين والخارج
هو المطلوب في البين فتدبر في هذا الضابط وان شئت تفصيلا في الكلام في طريقة الضبط والمحاسبة فعليك بالمراجعة
الى ما كتبه شيخنا بهاء الدين محمد العاملي في كتاب الحبل المتين فان فيه ما لا مزيد عليه والرطل بالكسر والفتح معيار
يوزن به وهو بالعراقي مائة وثلثون درهما هي احد وتسعون مثقالا شرعيا وثمانية وستون مثقالا صيرفيا وربع مثقال
فالكر احد وثمانون الفا وتسعمائة بالصيرفي وبالمن التبريزي ستمائة مثقال يكون مائة وست وثلثون منا ونصف من
والمدني رطل ونصف بالعراقي مائة وخمسة وتسعون درهما والمكي رطلان بالعراقي والذى افهمناه من تتبع
موارد الفقه ان الرطل حيث يطلق في الاخبار يراد به العراقي فعليك بالتتبع فليحمل عليه ما لم تقم قرينة على خلافه
ويؤيد ذلك الخبر في الشن الذى ينبذ فيه التمر للشرب والوضوء وكم قدر الماء قال ما بين الاربعين الى الثمانين
الى فوق ذلك قلت اى الارطال قال بارطال مكيال العراق فهو والصاع تسعة ارطال بالعراقي وستة بالمدني و
اربعة ونصف بالمكي فيكون الفا ومائة وسبعين درهما كل عشرة سبعة مثاقيل شرعية وخمسة وربع مثقال صيرفي لكن في
في مكاتبة جعفر بن ابرهيم الى ابى الحسن عليه السلم واخبرني انه يعنى الصاع يكون بالوزن الفا ومائتين وسبعين وزنة اى مرة
بالوزن يعنى درهما والمد بالضم والتشديد ربع الصاع لانه اربعة امداد واما في الخبر ان صاع النبى ص كان خمسة امداد
محمول على شىء مختص به والا فالصاع المعروف في زمانه اربعة امداد على ما ثبت بالنقل المعتبر والدينار واحد الدنانير
واصله دنار بالتشديد فابدل ومعناه مثقال من ذهب وليس المراد في الفقه من المثقال الا الشرعي وهو عشرون

قيراطا

قيراطا والقيراط ثلث حبات من شعير كل حبة عبارة عن ثلث حبات من الارز فيكون بالشعيرات ستون حبة وبالارز
مائة وثمانون حبة ونص ابن الاثير على ان الدينار على هذا الحساب يكون الذهب الصنمي وهو المسمى بناجاقلو على الظاهر و
هو بالاعتبار الصحيح ثلثة ارباع المثقال الصيرفي والدرهم عشرة منه بسبع مثاقيل شرعية وهو المضروب من الفضة وهو
ستة دوانيق توازي نصف مثقال وخمسه واربعين حبة شعير اقدر بر فيل ان في الجاهلية كان الدرهم مختلفا بعضها
خفافا وهي الطبرية وبعضها ثقالا كل درهم ثمانية دوانيق وكانت تسمى العبدية والبغلية نسبة الى راس البغل ملك
من الملوك فجمع الخفيف والثقيل وجعلا درهمين متساويين كل درهم ستة دوانيق وقيل ان عمر فعل ذلك حين
طلب جباية الخراج بالوزن الثقيل فصعب على الرعية والشبر بالكسر مسافة بين طرفي الخنصر والابهام بالتفريج
المعتاد ويراد في التقديرات شبر مستوي الخلقة فان تفاوتت افراده ايضا وقدم بخفيفه والذراع من المرفق الى
اطراف الاصابع وهو ستة قبضات كل قبضة اربع اصابع كل اصبع سبع شعيرات ملاصقات بالسطح الاكبر في المثلث
المنصوص وقيل ست عرض كل شعيرة سبع شعرات من شعرات البرذون والقدم في باب الوقت يراد به سبع قامة الشاخص
والمثل والمثلان تمامها وضعفها واخذ ذلك من قدم الانسان فان قامته سبعة اقدام بقدم نفسه في مستوي
الخلقة والمراد ببلوغ الظل ذلك على ما حققناه في اوقات الحياض المترعة في الشرح بلوغ الظل الحادث بعد الزوال
سواء كان بعد انعدام او بعد غاية قصر الى ذلك لا مجموع الموجود والحادث والميل ثلث الفرسخ اربعة الاف ذراع على
الاصح وقريب منه تحديده في كلام العرب بقدر مد البصر كما في المغرب اذ لو فرض ذلك في ارض خالية عن تلال و
وهاد من دون سطح عارض يقارب ذلك جدا وليس المراد بمد البصر رؤية الشبح اذ قد يكون ذلك ازيد من اربعة
فراسخ بل ظهور الجسم على الحس بصورته النوعية وعلى هذا فالفرسخ ثلثة اميال اثني عشر الف ذراع او قدر مد البصر ثلث
مرات الرابع قد تقدم سابقا ان الكسور والناقص لا يعتد به في الشرعيات لانه قد مر تحقيق من هذه الجهة لكن الكلام
في ان المنكسر من يوم او شهر او سنة هل يكون ملغى في الحكم فيراد الفرد المعتبر من الايام الصحاح اولا بل يعتبر التلفيق في
جميع ما عددناه من الاحكام المتعلقة بالزمان من ايام الخيار والعدة والاستبراء وايام الدم والطهر ونظايرها وجهان
ومنشأ المسئلة ان يقال هل اليوم مثلا حقيقة في الملفق من الاثنين وكذا الشهر والسنة في وجه الا ان الكلام في
الاخيرين ضعيف من جهة كون الشهر على ما قرر حقيقة في ثلثين يوما والسنة في عدة مثل كل يوم عدية ولا بد وان يعد
هلال او سير شمس او نحو ذلك حتى يلزم فيهما الانكسار والتلفيق بالنسبة الى انفسهما ثم يدخلها الكسر باعتبار اليوم
فان انكساره كسر لهما فالكلام فيهما الكلام فيه نعم لو قلنا بان الشهر عبارة عما بين الهلالين يجيء فيه هذا الكلام كما انه
لو قلنا في السنة باعتبار خصوصية كما مر الاشارة اليه في العام جار فيه بعض هذا الكلام ونحوه لو اعتبر الشهر والسنة
ملفقا مع تخلل الفصل بين الشقين ويجيء لذلك توضيح في اللوازم والحاصل هل اطلاق هذه الالفاظ على الملفق
من الشقين على فرض امكان التلفيق حقيقة او مجاز وعلى الاول فهل هو على التواطي او التشكيك وجوه ثلثة
فعلى التواطي لا كلام في اعتبار التلفيق في جميع ذلك وعلى الاخيرين لا دليل عليه وعلى المجازية واضح وعلى التشكيك
من جهة انصراف الالفاظ على الفرد المتبادر كما لا يخفى والذي اراه ان مقتضى الامارة وطريقة العرف المجازية وقضية
القاعدة اللفظية الافرادية عدم التلفيق فيسقط المنكسر ويحسب من اليوم التام ونظيره في الشهر والسنة على فرض ذلك
ولكن الكلام في الهيئات التركيبية المتولدة من اضافة الافعال الى جميع الايام والشهور ونحو ذلك ويجيء فيه البحث
عن قريب وعلى تقدير ثبوت التلفيق بحقيقة في وجه وقرينة على الاصح فهل المراد بالتلفيق اعتبار مقدار ما مضى

من اليوم المنكسر من اليوم الاخر او اعتبار بقاء الزمان من اليوم الاخر كمقدار بقائه من المنكسر او ملاحظة مقدار نسبته
الى اليوم الاخر كنسبته ذلك المقدار الى اليوم المنكسر وجوه ثلثة وتظهر الثمرة في نقصان الايام وزيادتها ففي ثلثة
ايام الخيار الحيوان مثلا لو فرضنا وقوع البيع بعد اربع ساعات من طلوع الشمس في يوم مقداره اثني عشر ساعة كليلته
فيكون اليوم الثاني اثني عشر واربع دقايق والرابع اثني عشر وستة دقايق فعلى الوجه الاول ينبغي بقاء الخيار في اليوم الرابع
الى مضي اربع ساعات من النهار وان بقي الى الليل ثمانية وستة دقايق وعلى الوجه الثاني ينبغي بقاء الخيار الى اربع
ساعات وست دقايق ليكون الباقي ثمانية كيوم البيع وعلى الوجه الثالث يبقى الخيار الى اربع ساعات ودقيقة
اذ الذي مضى من يوم البيع اربع ساعات وهو ثلث بالنسبة الى اثني عشر فيعتبر ثلث اليوم الرابع وهو اربع و
دقيقتان ونظير ذلك لو كان نقص اليوم ستة دقايق فعلى الاول الى اربعة وعلى الثاني الى اربعة الا ستة دقايق
وعلى الثالث الى اربعة الا دقيقتين وقس على ذلك ساير الفروض في الايام المختلفة وتلفيق النهار من الليل و
بالعكس فيما يحتاج الى ذلك والذي يساعده العرف اعتبار الوجه الثالث اذ لا يفهمون من قول القائل بقيت
ثلثة ايام في البلد الفلاني مع انكسار احدها او قول القائل خذ من اليوم الاتي بمقدار المنكسر من هذا اليوم
الا التوزيع بالاشاعة وملاحظة النسبة ويقولون مثلا من نصف هذا اليوم الى نصف ذلك اليوم او من ثلثه
الى ثلثه وليس لاحد ان يقول لو بقي في بلد من نصف نهار الى ما يقيت يوما ملفقا تاما لانه على تقدير نقص اليوم
الثاني صار هذا ينقص بدقيقة او اني بقيت يوما ودقيقة على تقدير الزيادة بل بعد هذا يوما ملفقا تاما والسر
فيه ان الحاق شقي اليوم باليوم الزايد حتى ينقص او الحاقه باليوم الناقص فيزيد لا دليل عليه بل لا يفهم من معنى
التلفيق الا انه مركب بين الطرفين من وجه ويناسبهما من اخر كتركيب المر من الحلو والحامض فاليوم الملفق لا
ينقص عن اطولهما ويزيد عن اقصرهما فتدبر فانه كلام ليس عليه غبار الخامس فيما يلزم هذه الحدود ويلحقها
قد عرفت مما مضى ان اليوم حقيقة في النهار وليس الليل داخلا في معناه الا في وجه ضعيف جدا فلو قال الشارع ثلثة ايام
كذا مثلا او خمسة واربعون يوما الاستبراء فمعناه اعتبار النهار دون الليالي لكن اللازم من هذا التركيب دخول
الليالي المتوسطة في ذلك دون الليلة الاولى والاخيرة فان المتبادر من قوله خيار الحيوان ثلثة ايام للمشتري
دخول الليلتين الواقعتين بعد الاول والثاني في ذلك في الحكم وهذا من لوازم التركيب ولا يتخيل فيحتمل ان الخيار
في اليوم دون الليلة ونحو ذلك في ناوي الاقامة فان المتبادر من قوله الان انوي عشرة ايام دخول تسع ليال
فيها وليس المعنى في ايامها وان سافر بلياليها ومن يقول بان الليلة داخل فيها للفظ يجيء فيه وجوه ثلثة احدها
ادخال الليلة السابقة ايضا في ذلك حتى يعم ثلث ليال وثانيها ادخال الليلة اللاحقة لاخر اليوم لعين ما مر و
ثالثها ادخال السابقة ان قلنا بان الليل مقدم على النهار عملا بالعرف وادخال اللاحقة ان قلنا بالعكس عملا
بالشرع كما حقق في محله ويحتمل ايضا التخيير لعدم الترجيح ويحتمل ادخال السابقة ان اتفق ابتداء الشيء المحدد من الليل
واللاحقة ان ابتداء من النهار ويحتمل ايضا سقوط الليلة الواحدة في الثاني ويجيء على هذا القول التلفيق في الليل
على ما قررناه في النهار لو اتفق الابتداء في وسط الليل والبحث في هذا المقام مجال واسع والعمدة في النظر التنبيه على
الضوابط والتنقيح مقام اخر وقد يلزم التركيب ايضا دخول الليالي بعدد الايام لا من حاق اللفظ كما ذكرناه بل من
الوجود الخارجي كما لو اتفق البيع او نية الاقامة او التولد والموت والطلاق ونحو ذلك في اول الليل فانه يدخل
الليلة الاولى ايضا في عداد الايام لتوقف مضي الايام المعتبرة الى وجود الليالي في الخارج وهو منشأ الالتزام

وكما لو اتفق احد هذه الامور فى وسط النهار وقلنا بالتلفيق فانه يكون الليالى بعدد الايام لكنه يكون الليالى تامة
والايام ملفقة وقد تدخل نصف الليل او ازيد او انقص لو وقع الشئ من ذلك فى الاثناء ولذلك اعتبر جماعة من الاصحاب
فى مدة التحديدات لليالى المتوسطة ولم يلتفتوا الى غيرها لما عرفت من دخولها فى اصل مدلول الخطاب لعدم الانفكاك عن
الماهية ودخول ما ذكر هنا فى بعض المصاديق للزوم الوجود الخارجى فى بعض الاحيان وليس غرضهم عن تخصيص الدخول
بالمتوسطات اخراج ما عداها من الحكم وان فرض كما فرضناه فلا بد هل وقد عرفت ايضا ان اطلاق الشهر يحمل على الهلالى
لكن لو وقع ما حد بالشهور من عدة مسبع او عدة او شرطا ونحو ذلك فى اثناء الشهر فللاصحاب فى ذلك وجوه ثلاثة
والسر فى ذلك القطع بعدم احتساب الناقص كاملا وعدم سقوط هذا الناقص من الاعتبار مطلقا بحسب معد الشهور
هلالية تامة اما بقرينة المقام او كون القاعدة التلفيق فلا من ضم هذا الناقص الى ما بعده فمن زعم ان هذا قرينة
على عدم ارادة الشهور الهلالية اصلا لعدم امكان وجودها من حين وقوع الواقعة فى اثناء الشهر لو المعتبر ان
اطلاق اللفظ اعتبر كلها عددية ولم يعتبر الهلالى ومن زعم ان المتبادر الهلالى الا ان تقوم قرينة على غيره سواء
جعلنا ذلك مجازا او فردا غير متبادر وادعى الاقتصار فى الخروج عن القاعدة الى المتيقن ادعى ان الشهور الهلالية
التامة لا دليل على اعتبارها عددية نعم هذا المنكسر بعد الدليل على عدم سقوطه بل لزوم انضمامه عرفنا انه لا يمكن
كونه هلاليا حملناه على معنى اخر واعتبرنا فيه التلفيق كما هو طريقة المشهور لكن لهم هنا طريقين احدهما تتميم الشهر
الناقص من الاخر بمقدار ما مضى منه فيمكن ان يكون ثلثين ثلثين لو حل الهلال الاول بعده وان يكون تسعة
وعشرين لو نقص بيوم من اخره ولعل الوجه فى ذلك تبادر هذا الفرض من الاطلاق فان قول القائل فى اليوم الثانى عشر
من رجب وقت طلوع الشمس اجرتك هذه الدار من يومنا هذا الى ستة اشهر لا يفهم منه الا الى الثانى عشر من المحرم
وقت طلوع الشمس ان كان شهر رجب ناقصا بيوم وثانيهما تكميل الناقص ثلثين ففى هذا الفرض يجعل اليوم الثانى عشر
فى مدة الاجارة لو كان شهر رجب ناقصا كما اختاره اساطين اصحابنا والوجه فى ذلك بعد العلم باحتساب الناقص الخروج
عن ظاهر اللفظ فى ذلك الشهر خاصة بحمله على العددى فانه اما معنى مجازى او فرد غير متبادر كما اخترناه فمع القرينة على عدم ارادة
الهلالى لعدم امكانه فى المنكسر يحمل على العددى وهو ثلثون اما اتمام الناقص بمقدار ما مضى فقد يكون تسعة وعشرين مع انه
ليس شهرا هلاليا ولا عدديا ولا ريب انه اما مجازا او ابعد المجازين ولا يسمى فى العرف تسعة وعشرون يوما شهرا مطلقا وهذا الذى
ذكر قوى متين لو لم يعارضه التبادر العرفى فى المعانى التركيبية فى باب التلفيق فانه قد يستفاد من المركب معنى لا ينطبق على
قواعد المفردات كما ذكرناه فى جواب ابن جنى حيث زعم ان اغلب اللغة مجازا مقولا بعد ما قررنا من كون التلفيق على خلاف
القاعدة بالنظر الى اللفظ المفرد هل هناك ضابط كلى من قرينة خارجية على ارادة الملفق من هذا التركيب مثلا لو قال الله
فى التراوح او الرضاع او مسافة القصر ينزحون او ترضع يوما او مسيرة يوم وكذلك قولنا اقل الحيض والاستظهار لشبهة الموت و
الرباط وخيار الحيوان والتصرية والتاخير ومهلة الشفيع فى احضار الثمن بثلثة ايام ونظير ذلك لو فرض زيادة المدة وحوله
بعرف اللفظ حولا او ينزح عشرون دلوا او فى خمس من الابل شاة او الدية مائة بعير هل يشمل النزح او الرضاع او مسيرة نصف
يوم او اليومين التامين مع يومى نصفين فى الثلثة او التعريف نصفى سنة مع نقصانهما او كفاية اربعين نصفا من دلو
او لزوم الشاة فى عشرة من الابل مشتركة بين اثنين او كفاية اعطاء النصف للمشاع من مائتى بعير فى نصف ذلك فيما تعلق
من ذلك ونحوه نذر وشبهه او لا يشمل مطلقا او يدور مدار القرائن الخاصة والذى يظهر بعد التامل عدم وجود ما يدل
على دخول الملفق على الاطلاق نعم لو دل قرينة على عدم خروج المنكسر عن الحكم وعدم زيادة على ذلك كما هو الظاهر فى الحيض

والمهر وخيار الحيوان ومهلة الشفيع ونصاب الانعام بعد التامل التام فلا باس بالدخول والا ففيما عدا ذلك فالاصل
عدم ترتب الاثار بعد عموم الدخل تحت اللفظ وعليك بملاحظة ادلة المقامات في التحديد حتى يظهر لك جلية الحال في
هذا المقام واستعمال البيان في البسط بحال **الضابطة الرابعة** ما لم يرد له تحديد في الشرع سواء كان اصل التعبير
من الشارع او من المكلفين في معاملاتهم من عقد او ايقاع فقسمان احدهما ما اعتبر فيه الاعتبار من الشرع او التحقق عن
الحكم الذي صدر من الشارع وثانيهما ما ليس فيه خصوص الاعتبار اما الاول فمنه دلو البئر ومخرج الاحداث وتحقق العادة
للحيض والنفاس والماكول والملبوس في سجود الصلوة والكيل والوزن في المعاوضات ونحوها وتوابع متعلقات العقود كالتوابع
للمبيع والعين المستاجرة ونقود المعاملة والمرض والبول في الفراش والاباق في كونها عيبا وفي كون الشيء مكيلا وموزونا في تحقق
الربا ولزوم الاعتبار بذلك في حد المعاملة وانصراف اطلاق اللفظ اليه وفيه بحثان احدهما في ان الاعتبار بعد اعتبار
في معنى اللفظ او في تحقق الحكم لانصراف الدليل اليه وقيام القرينة عليه باي شيء يحصل فنقول لا بحث في ان العادة ليس لها
حقيقة في الشرع غير ما هو معناه لغة وعرفا لاصالة عدم النقل ولم يرد عليه نص وما ورد في باب الحيض من التحديد كما سنذكره
لا يدل ولا على نقل معنى اللفظ بل انما هو تحديد لما يلحقه احكام العادة من الاقراء وان لم يطلق عليه اسم العادة حقيقة
وبعبارة اخرى نقول ان تحديد الشارع هناك ليس لتحقق معنى اللفظ وصدقه بمجرد حصول ذلك الحد بل لما كان حكم المعتادة
الرجوع الى عادتها وكانت العادة امرا عرفيا لا تنضبط سيما مع ان المكلف هنا النساء اللاتي ليس لهن ادراك الماهية
الحقيقية بالرجوع الى العرف كيف وقد اضطرب في مثل ذلك اجلة العلماء المتفحصين وكان التكليف منوطا بها منها العبادات
من صلوة وصوم وقراءة ودخول مسجد وغير ذلك مضافا الى حقوق الزوج اراد الشارع اعطاء ضابط في ذلك للتسهيل
على مقتضى ما قررناه في سر التحديدات في الشرع والحاصل ان حقيقة الاعتبار كاشفة عن كون ما زاد على العادة حيضا
لا العادة التي جعلت بالشرع واعتبار ذلك من الشارع تعبدي كقاعدة كما اسسناه سابقا وثانيا نقول ان هذا التحديد
لايام الاقراء وايام الحيض ولفظ العادة اصطلاحا لم يستعمل الا نادرا ولم يسق اللفظ لبيان ماهية العادة وثالثا نقول ان كون
ذلك معنى العادة في الحيض لا يدل على كونه بهذا المعنى في كل مكان وكونه كاشفا عن الحقيقة ممنوع ورابعا نقول على فرض تسليم
هذا المعنى يفيد ان لفظ العادة متى ما اطلق في الشرع يراد به المتكرر مرة ولا ينفع ذلك فيما جاء فيه اعتبار العادة من الحاق
الالفاظ وانصرافها فانه ينصرف الى المعتاد العرفي دون ما جعله الشرع عادة فاذا لم يكن كذلك فنقول لا كلام في عدم تحقق العادة
بالمرة الواحدة لان المتبادر خلافه ويصح سلبه عنه ويرده مادة اللفظ لاعتبار معنى العود في اشتقاقه واما المرتان فظاهر جماعة
من اصحابنا منهم الشيخ شيخنا الشهيد في قواعده في عيب البول في الفراش الحصول به لانه عود فيدخل تحت العادة اذ هو بمعنى ما يعود
ويتكرر ولما دل في باب الحيض انه لو رأت الدم اياما معلومة مرة فاذا جاء الدم بعد ذلك عدة ايام سوى فتلك ايامها
وليس هذا الا لتحقق معنى العادة اذ في النصوص بيان من لها عادة وايام معلومة بتلك العادة فلا بد من حمل وحصول الحيض
في هذا المعنى غير ثابتة ولان العرف يطلق العادة بعد المرتين والذي اراه عدم صدقها عرفا بمجرد المرتين وكون الحيض كذلك لا يدل
والفرق ما ذكرناه في صدر البحث وكون اشتقاقه من العود لا يدل على كون كل عود عادة لجواز اعتبار الملكة والاستعداد في مفهومها
نعم يدل على عدم صدقه بدون العود وبه يرد مذهب من قال بانها تتحقق بالوحدة في الحيض واما الثلث فهو المتيقن في تحقق العادة
وهو محتمل لامرين احدهما كون الثالثة كاشفة عن تحقق العادة بالثانية وثانيهما كون الثالثة من ازمان تحققها والفرق بين الاول
والمرتين المجرد تحقق المرتين لا يحكم بحصول العادة على الكشف بمعنى انه شرط في صدق العادة بالثانية لحوق الثالثة وليس للثالثة مدخلية
بل التقييدي اخل وان كان القيد خارجا وبعبارة اخرى تعقب الثالثة للثانية شرط في صدق العادة بالثانية وافتراق الثاني عنه

لا يحتاج الى بيان والذي اراه صدق العرف في الثالثة على طرو النقل بمجرد الثانية لا اظن صدق العادة الا ان ظاهر جمع من فقهائنا
الاكتفاء بها وثانيهما ان المدار حصول العادة في كل زمان ومكان او في مكان واحد في زمن واحد على الثاني فهل يسري الحكم
بذلك الى الكل او يتحقق في مورده خاصة وعلى التقادير فهل يدور الحكم مدار الاعتياد وجودا وعدما فبالحصول يحصل وبالعدم
ينعدم او يدور مداره وجودا خاصة بمعنى انه متى ما تحقق تعلق الحكم ولا يزول بالزوال وتنقيح البحث ان العادة بنفسها لو
جعلت في كلام الشارع موضوعا للحكم كما في الحيض والنفاس والتوابع في العقود وفي نفوذ المعاملة وعيبية المرض والبول في الاناء وفي تقدير
الكيل والوزن الى المعتاد ونظائر ذلك ومرادنا بكونها مناط الحكم كونها باعثا على البناء على هذا الحكم وكونها علة في ذلك
فان تحققها صار سببا للرجوع عليها من ايام الدم وللحوق مفتاح الدار والبناء والاغلاق في بيعها وثياب المملوك في بيعه
ونحو القتب والزمام ونحو ذلك في اجارة البغل وفي انصراف اطلاق النقد والبيع به والتوكيل في معاملة الى الغالب وفي صدق
العيب بهذه الاسباب اذا لوحظت لا بعد عيبا وفي انصراف المن والقفيز او نحو ذلك الى المعتاد وفي لزوم تنقيد المضاف وكيفية
عمل العامل في المسافات ونحوه وحفظ الودائع وبعبارة اخرى نريد كون العادة سببا لجعل حكم او صرف لفظ الى معنى فهنا
يدور الحكم مدار الاعتبار في زمانه ومكانه ونوعه وجنسه فكل امرئ تتبع عادة نفسها وان تغيرت فالحكم للاخيرة وكل
لفظ من الالفاظ المذكورة وتابع من التوابع يتبع بلد الاطلاق للفظ وايقاع المعاملة في ذلك وكلما تغيرت العادة في شيء
من ذلك تغير ومن طرو نحو هذا تستلزم علم الوجوه في ذلك اذ لا ريب في زوال المعلول بزوال سببه من هذه الحيثية ووجود
سبب اخر لا دخل له في محل البحث وفي قواعد الشهيد ان في اعتبار العرف الخاص تردد كاعتبار قوم قطع الثمرة قبل الانتهاء
وليس في محله بعد العادة ولو كان اعتبار الاعتياد في وضع الحكم بمعنى تعلق الخطاب من الشارع بلفظ وانصراف ذلك اللفظ
الى المعتاد لا لان العادة سبب في ذلك الحكم بل العلة لا نعلمها او نعلم انها غير العادة لكن يتعلق بموضوع شايع معتاد كقول
الشارع لا تبيعوا على ماكول او على ملبوس وفي نفقة الزوجة والاقارب والمملوك اطعموهم مما تاكلون واكسوهم مما تلبسون
ويحرم الربوا في المكيل والموزون ويجب نزح عشر دلاء عن البئر وينقض الوضوء ما خرج عن المخرجين وغير ذلك مما علق الشارع
عليه الحكم وانصرف الى المعتاد ونحوه مسئلة مستوى الخلقة الماخوذة من الاطلاق في انصراف التحديدات اليه فهنا وجوه
احدها ملاحظة المعتاد في زمان الشارع في جميع ما ذكر نظرا الى ان عنوان الحكم هو ذلك ومجرد اعتبار وصف معه قبل التغير والتبدل
بحسب الازمان والاوقات لا يوجب تقييد الموضوع بالوصف فكما ان الدينار والدرهم والرطل ونظائر ذلك من النقود والالات
لم يوخذ معها وصف بل يراد بها ما في زمن الشارع وكذلك الاوزان ولا يعتمد على ما في هذا الزمان فكذلك في الملبوس والمكيل و
المخرج ونحو ذلك مما عبر بلفظ الوصف فيتم الحكم في ذلك الموضوع لكل زمان ومكان وان تبدل الوصف او لم يكن في ذلك
وصف في مكان اصلا فلا عبرة بما يتجدد فيه الوصف في زمان اخر او كان فيه الوصف في مكان اخر وثانيها الفرق بين الذات
والموصوف بان اعتبار الوصف يشعر بكون ذلك علة في ذلك الحكم في الجملة فكلما كان هذا الوصف معتادا فيه ولو في بعض
الامكنة فهو داخل تحت اللفظ سواء كان في زمن الشارع او غيره لان عنوان الحكم انما هو المشتق والمشتق يصدق على كل فرد وجد
في الخارج وصار من الافراد الغالبة اذ ليس معناه الا ما تلبس بهذا الوصف في الغالب المعتاد ولو فرض تحقق الفرد النادر كما
زال احد الامرين او انتفى بان يكون من موضوع غير غالب وغالبا غير موضوع فينتفي الحكم في ذلك لانتفاء الاسم والعنوان ومجرد كونه
في زمن الشارع او مكانه لا يقتضي بالعموم وثالثها اعتبار ما وجد من الافراد في زمان الشارع وان تغير بعد ذلك او صار مما اخذ بالحكم باعتبار
الذات وكون الوصف مورد الاعتداد واعتبار غير ذلك من الافراد ايضا اذا تحقق فيها الوصف ما دام فيه الوصف للعلة المستفادة
جعل الوصف مثبتا في غيرها في زمن الشارع الا انما فيما في زمنه اذا تغير وصفه جمعا بين المودية في الوصف والعلية وتعميم الحكم لكل الامكنة

من تعلق الاحكام بالكلية

ورابعها عموم الحكم في المكان دون الزمان بمعنى ان المعتاد في زمن الشرع في اي مقام كان يجري حكمه بالنسبة الى الجميع لعموم
اللفظ لكل ما تحقق فيه الوصف والاعتبار وشمول الحكم لكافة المكلفين بالخطاب او بقاعدة الاشتراك واما
الزمان فلا بمعنى ان ما حصل فيه الوصف في باقي الازمنة المتاخرة في مكان خاص او عام لا يلحقه الحكم عموما ولا خصوصا
نعم ما ثبت في زمان الشرع يلحقه الحكم فيه ما دام الوصف باقيا ولو في مكان من الامكنة وخامسها عموم الحكم في الزمان بمعنى
ان كل زمان يجد فيه الوصف فهو داخل تحت الحكم لعموم العلة ولا يعم غير مكان اعتباده فقول الشارع لا تسجد على ملبوس
ولا ماكول معناه كلما وجد شيء متصف باحدهما في اي زمان كان حكمه المنع عن السجود بالنظر الى المكان الذي حصل فيه
الوصف والاعتباد دون غيرهم فيكون كل مكلف باعتباده نفسه وجودا وعدما وسادسها عموم الحكم لكل زمان
وكل مكان مع عدم دوران الحكم مدار الوصف عدما فكلما تحقق فيه الوصف في اي زمان واي زمان يلحقه الحكم
عم المكلفين في الازمنة وان زال الوصف بعد ذلك اثباتا للحكم في ذلك باستنباط العلية في الاثبات فيعم كل زمان
وبقاعدة الاشتراك فيعم كل مكان وابقاء له بعد زوال الوصف بالاستصحاب لعدم ثبوت العلية في العدم و
الظاهر من كلمة الاصحاب اعتبار الوجه الخامس في النفقات واعتبار الوجه الثاني في السجدة على الماكول والملبوس
واعتبار الوجه الثالث في الربوا في المكيل والموزون ويظهر من بعضهم وجوه اخر في ذلك والذي ينبغي تاسيس
الضابط في ذلك وخروج بعض الافراد بدليل خاص غير قادح فنقول اما الذوات كالدلو والكر والرطل والحنطة ونحو ذلك
فالاقوى اتباع المعتاد الغالب في ذلك بحسب اهله واحتمال لزوم الكر بدلو معتاد في زمن الخطاب وغسل الاعضاء
او المساحة بشبر او ذراع معتاد في زمن الخطاب فلا ينفع ما اعتيد في هذا الزمان لو ثبت القصر او الصغر عن ذلك
بعيد جدا وليس ذلك لعدم الانصراف الى المتعارف بل لان التكليف بالذات المتعارف فيكون كل مكلفا على
متعارف زمانه ومكانه ولا يتخيل متخيل انه على هذا يلزم مثله في الارطال والموازين والدراهم ونحو ذلك لان
كلامنا في الكلي المتعارف الافراد لا في اللفظ المختلف المعاني فان اشتراك اللفظ او نقله من معنى الى اخر لا يوجب
اجراء المعنى الاخر عما اراده الشارع وبالجملة الكلام في الذوات بمعنى اسماء الاجناس التي لها افراد متعارفة في الازمنة
وان كان المتعارف من افراد الحنطة والابل مثلا في زمان غير ما هو المتعارف في زمان اخر ويدل على هذا المعنى طريقة
اهل العرف واصحابنا في ابواب الفقه حيث داروا مدار المتعارف في الذوات ولم يذكر احد كونه متعارفا في
زمن الشارع فان قلت هذا البناء منهم اتكال على عدم تغير الافراد المتعارفة الشائعة في الذوات ولو ثبت التغير
لاعتبروا المعتاد في زمن الشرع قلت مع ان ذلك لا يمكن في مثل دلو البئر ونظائره خلاف كلامهم بل ظاهرهم كفاية
المتعارف اليوم والسر تعلق التكليف بالطبائع في ضمن الفرد المتعارف فقد حصل والمتعارف في زمن الشرع لا دخل له في
ذلك فاما ما اعتبر فيه الاوصاف التي تختلف بحسب الزمان والمكان فالحق فيه عموم الحكم لاهل كل مكان صدق
الموضوع فمجرد كون الشيء ماكولا او ملبوسا او مكيلا وموزونا ومعتادا في احد الامكنة يوجب صدق هذه الاسماء
اليه ما لم يصرفه صارف الى اعتبار اشخاص مخصوصة او بلد ان كان فاذا صدق هذه الالفاظ تعلق الحكم على
كافة المكلفين بقاعدة الاشتراك في التكليف الا اذا دل دليل من خارج على التخصيص واما بحسب الزمان فلا كلام
في دخول ما وجد فيه الوصف في زمان الخطاب ولو في مكان ما دام باقيا على هذا الوصف ولا كلام في خروج ما يجد
اتصافه بعد زمن الشارع وليس الا المعتاد في زمانه بذلك الوصف واما علية الوصف المستفاد من خطابه والمفروض
انه قد زال فلا وجه لدخول هذا الفرض في الحكم من حيث الدليل نعم لو قلنا بدخوله تحت الدليل ما دام الوصف يجيء

تردد

بشبهة

سبيل الاستصحاب بعد زوال الوصف والتحقيق عدم جريانه لما قررنا من اشتراط بقاء الموضوع وحيث ان ثبوت الحكم
للعلة فيكون عنوان الحكم المشتق لا الذات اذا اتصف كما في الماء المتغير بعد زوال تغيره يستصحب نجاسته لاحتمال كون
الوصف علة محدثة والمبقية غيره فكذا فيما تجدد فيه الوصف الموجب للحكم بعد زوال الوصف لانا نقول لا فرق بين كون
موضوع الماء اذا تغير وبين كونه المتغير وعلى الثاني لا يجري فيه الاستصحاب كما لا يجري في المشترك اذا اسلم وفرق بين
كون الاسم الماخوذ للحكم الذات اذا اتصف بصفة وبين كونه الموصوف المشتق فلا تذهل فاذا كان موضوع الحكم الحنطة
اذا كانت مكيلة يستصحب حكمها اذا خرجت عن المكيلية واذا كان الموضوع المكيل لا يستصحب الحكم المتعلق به بعد زوال
الوصف اذ لا موضوع والحنطة لا دخل له في الحكم بالمرة فيبقى البحث في المتصف في زمن الشارع اذا زال عنه الوصف في الازمنة
المتاخرة وفي المتجدد فيه الوصف في زمان متاخر ما دام الوصف مع عدم اتصافه في زمن الشارع ففي دخولهما تحت
الحكم او خروجهما او دخول الاول دون الثاني او بالعكس وجوه يعلم وجوهها مما سبق والذي يترجح في النظر القاصر
الوجه الاخير للعلية المستفادة من الوصف ودخول الاول فرع كون الذات موضوع الحكم ولو بهذا العنوان وهو
خلاف ظاهر اللفظ وفتوى الاصحاب ان كان اجماعا فهو المعتمد وان كان هناك دليل اخر فهو متبع وان جعلنا
فتواهم قرينة على ارادة ذلك كما نشكل عليه في غالب الموارد خلافا للمتاخرين المعرضين عن كلمة اصحابنا المتبحرين
فالاشكال مرتفع والا فلا دليل على شيء من ذلك واما الثاني فهو ما لم يوخذ فيه خصوص العادة ولا التحديد بل
معناه موكول الى العرف كما في معنى الغسل والعصر وما لا ينفعل في التطهير بالشمس وثوب الكفن والكسوة ومعنى الذهب
والصعيد والعورة في وجه والفعل الكثير والجهر والاخفات وكثير الشك والسهو والسفر وسوم الانعام والاطعام
ومنافيات المروة وبدو الصلاح ومعنى القبض وضبط الاوصاف بحيث يرتفع الجهالة في كل شيء بحسبه ومعنى الفوريه
في الخيارات والشفعة وفي صدق الجار في الوصية وفي معنى الاحياء والعيب وحرز السارق ونظائر ذلك مما لا يحصى
والمرجع في ذلك كله العرف لانصراف اللفظ الى ما يسمى في العرف به وتقدمه على المعنى اللغوي اذا تعارض والدليل
في ذلك كون الرسالة بلسان القوم والى ذلك يرجع كلمة الاصوليين في باب الاوامر والنواهي والمفاهيم والمناطيق
والاجمال والبيان والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد اذ ليس في هذه المسائل شيء معتمد سوى ما يستفاد من
العرف وان طال جماعة في تحرير الوجوه والادلة والاعتراضات والشبهات ضابطه اذا كان المرجع في تحقيق
معنى اللفظ الى كلمة اهل اللغة بمعنى المتتبعين للاستعمالات الملاحظين للمقامات الذين صنفوا في ضبط المعاني
تصانيف كثيرة فان اتحد مفاد كلامهم في معنى اللفظ فلا اشكال في ذلك وان اختلف كلماتهم كما اتفق ذلك في
مثل الكعب والصعيد والطهور ومعنى السحر والغناء والكهانة ونحوها ومعنى السلاح وفي اطلاق اسم الانساب الى المراتب
اللاحقة وفي صدق النسبة من طرف الام ونظائر ذلك فنقول ان للاختلافات صور كثيرة احدها ان يكون التفاوت
بالاقل والاكثر المستقل بمعنى ان احدهما ذكر معنى واحدا والاخر ذكر هذا المعنى مع معنى اخر وثانيهما التفاوت
بالقلة والكثرة في المصداق الراجع الى التباين في المفهوم كتفسير احدهما اليد بما دون الكتف والاخر بما دون المرفق
وتفسير الجمع بالاثنين والثلثة وثالثهما تخالف التفسيرين بالتباين كتفسير احدهما اللفظ بمعنى وذكر الاخر معنى اخر مباينا
له ورابعها التفاوت بالعموم والخصوص مطلقا كتفسير احدهما اللفظ بمعنى وذكر الاخر معنى اخر مباين له ورابعها الصعيد
بوجه الارض والاخر بالتراب وخامسها التفاوت بالعموم والخصوص من وجه كذكر احدهما في الغناء انه مد الصوت مع
الترجيع وقد يجتمع الاقسام والحكم يعلم من ذلك ومع ذلك كله فاما ان يصرح كل منهما بنفي الاخر او نفي ما عدا ما ذكره

فى كتابه او سكت عن ذلك وعلى تقديره فاما ان يطلع على ما ذكره غيره ولم يلتفت اليه او لم يطلع فنقول ان
كان التفاوت بالقلة والكثرة بالاستقلال فالمعنى المتفق عليه ثابت واما الاخر فان كان الساكت نفاه
فهو التعارض لاى احكامه وان سكت احكامه عنه مع اطلاعه عليه فيحتمل القول بان هذا بمنزلة النفى اذ لو كان حقا
لذكره بعد اطلاعه فالسكوت بيان لعدم كونه بهذا المعنى ويحتمل ان يقال انه كما لم يطلع فان فيه ايضا وجهين احدهما
ان يقال عدم الذكر دال على العدم من جهة ان بناء اهل اللغة على حصر المعانى والاستعمالات ونفى ما عداها لا
مجرد اثبات ما علم عنده وان كان هناك معان اخر اذ السكوت فى مقام البيان يفيد الحصر وثانيهما ان يقال ان
ذلك يفيد الحصر فيما اطلع عليه فيدل عدم الذكر على انه لم يقف عليه فى استعمال العرب ولا ينافى اطلاع غيره على
غيره والحق هو الوجه الثانى اذ عدم الذكر اعم من النفى لجواز كونه لعدم وقوفه عليه او عدم ثبوته عنده والعام
لا يدل على الخاص فاذا لم يدل على ذلك فالمثبت فى هاتين الصورتين سليم عن المعارض فيقبل وان كان يدخول
الاقل فى الاكثر فهل يوخذ هنا الاقل لانه متيقن من المعنيين او لا وجهان والوجه الثانى اذ ليس هنا بين المعنيين متيقن
فى المفهوم الذى هو منزلة الوضع وليس هذا الا كالمتباين حقيقة وان كان بالتباين فمع نفى كل منهما الاخر يقع
التعارض ويأتى حكمه وبدونه مع اطلاع او بدونه فالاقوى ثبوت المعنيين معا لما قررنا ان السكوت غير ناف فكل
منهما مخبر بلا معارض وان كان بالعموم مطلقا وربما يتوهم كون هذا التعارض مثل الاخبار بحمل المطلق على المقيد فلو
قال احدهما ان الغنا هو مد الصوت وقال الاخر مد الصوت مع الترجيع وقال ثالث مع الطرب ايضا نقول ان الغنا
عبارة عن مد الصوت مع الترجيع المطرب وهذا توهم فاسد اما اولا فلان الاطلاق والتقييد فرع كون المطلق غير
ناف للمقيد وللقائل ان يقول ان الاطلاق فى مقام التعريف غير الاطلاق فى مقام الحكم فمن قال انه مد الصوت هو
ذلك لا غير فهذا ايضا مقيد بالعدم فكيف يحمل هذا مع انك ذكرت ان السكوت غير دال على النفى فلعله لم
يطلع قلت هذا فى المعنيين حق واما المعنى الواحد فالظاهر كون ما ذكره تمام المعنى فان قلت تفسير اهل اللغة بالاعم
كثير غالب فيكون التفسير قرينة على ارادة الاخص منه قلت التفسير بالاخص ايضا كثير فيكون ذكر الاعم فى القول الاخر قرينة
على ارادة الاعم فترجيح احدهما على الاخر ترجيح بلا مرجح واما ثانيا فلان مبنى التقييد فهم العرف وذلك انما هو فى
كلام الشخص الواحد وما هو فى حكم الواحد ككلام الله ورسوله وامتناع الاطلاع كل منهم بما اطلع عليه الاخر
باى نحو كان والغرض ان الحكم فى الواقع واحد والمراد متحد واما تقييد كلام المصنفين بعضهم ببعض فهذا من
الاوهام العجيبة بل انا نمنع من تقييد كلام المصنف الواحد فى مقامين بعضه ببعض بل نحمله على كل على المعنى الاول و
اما ثالثا فلان مبنى التقييد العلم باتحاد التكليف مع امكان كونهما تكليفين فلا وجه للتقييد فنقول هنا ان
احتمال الوضع للمطلق والمقيد قائم بل ظاهر كلام الناقلين هو ذلك فحمل اطلاق احدهما على الاخر خال عن وجه مع
ما فى هذا الكلام من الضعف من وجوه اخر ايضا فاذا لم يجز التقييد فيكونان معنيين مشتركين كصورة التباين
فان كان احدهما نفى الاخر فهو تعارض والا فمقتضى ما قررناه الاخذ بهما معا لانهما ناقلان عن الوضع لا معارض
بشىء منهما وان كان بالعموم من وجه فقد يقال بالاخذ بمادة الاجتماع ومرجعه تقييد كل من الكلامين بالاخر فيلزم
من ذلك مثلا اعتبار الطرب والترجيع كليهما فى معنى الغنا فى المثال المتقدم والوجه فيه ايضا نظير ما مر فى اطلاق و
التقييد من جهة واحدة من اصالة عدم الاشتراك وكون المقيد المتيقن وشيوع التعبير بالاعم فى كلامهم والجواب
بعينه ما مر من اندفاع الاصل بظاهر النقل وعدم وجود المتيقن فى عالم المفهوم الذى هو مرجع التعاريف والمتيقن.

ن الوجود لا دخل له في التحديد بعم ثمرته في التكاليف وكما انهم يفسرون بالاعم يفسرون بالاخص ايضا والتقييد مع احتمال
التعدد وظهوره وكونه في كلام اشخاص متعددين وظهور كلام كل منهما في نفي الاخر على وجه قررناه لا وجه له فيكون هذا
كصورة التباين في تحقق التعارض مع النفي لكل منهما الاخر واقتضاء القاعدة اعتبار المعنيين معا بل ينبغي على حسب ما قررنا
في نظيره واما صورة التعارض الذي ذكرناه في هذه الفروض وغيرها ذكرنا ما يقتضي بناء على اختلال الاختلاف للغويين
منهم على التعارض بدعوى كون عدم الذكر دالا على ارادة العدم بسبب امتناع الاطلاع على ما ذكره غيره وسكوته عنه في وجه تقدم
نفيه وجوه احدها ان يقدم المثبت على النافي فيؤخذ بما اثبته كل منهما وعدم الالتفات الى نفيه فيحمل المعنى على
الاشتراك في صورة التعارض في صورة الحمل ووجه تقديمه عليه اما لعدم قبول الشهادة على النفي كما في باب الدعاوي
والحكومات واما من جهة انحلاله على قوله لا ادري وان قال ادري لا فانه بعد الدقة ينحل الى عدم العلم فتدبر فلا يعارض
كلام المثبت اذ عدم علمه لا ينافي علم غيره واما من جهة عدم مقاومة قوله مع قول المثبت في حصول الظن بل اذ احتمال
خطأ المثبت بعيد جدا واحتمال عدم اطلاع النافي قريب من العقل والعادة فالظن بالاثبات ازيد من النفي واما من
جهة ان كلام النافي مقرر للاصل فيكون كالمنكر وكلام المثبت مخرج عنه فيكون كالمؤسس للدعوى ولا ريب ان كلام المثبت
في الحجية كالبينة ولا ريب ان بينة المدعي مقدمة في صورة التعارض فلا تذهل وثانيها اخذ القدر المشترك بين المعنيين
ان كان بينهما قدر مشترك انتفيا لكل من الخصوصيتين بالانكار الاخر واخذ القدر المشترك المتفق من كلامهما وان لم
يكن هناك قدر مشترك فيقدم قول المثبت وثالثها الحمل على التراجيح المذكورة في باب الاخبار والبينات فمنها التعدد
فيقدم المتعدد على الواحد والاكثر على الاقل ومنها الضبط فيقدم الاضبط على غيره ومنها العدالة والوثوق فان الاوثق
يقدم على غيره ومنها العلم وكثرة التتبع فيقدم الاعلم على غيره ومنها الشهرة فيقدم ما هو المشتهر بين اهل اللغة ونحو ذلك
من الامارات الموجبة للترجيح ومع فقد الترجيح فالتوقف ورمي اللفظ بالاجمال لعدم وضوح معناه والتحقيق ان يقال
ان الحق كما قررناه في علم الاصول ان الرجوع الى كلمة اهل اللغة في الموضوع المستنبط ليس من باب التعبد المحض كالبينة بل حجية
كلامهم انما هو للكشف عن الواقع وحصول الظن منهم وحيث ان باب العلم لنا في هذه الموضوعات المشتبهة منسد غالبا فلا
باس بالعمل بالظن وانكار جماعة من المقاربين لعصرنا ذلك بناء على انفتاح باب العلم في الموضوع المستنبط غير مسموع اذ ليس
هنا كلام يوجب لنا القطع في شيء من ذلك نعم يمكن القول بان سد باب العلم فرع عدم امكان الاستكشاف بالعرف
بالامارة المجعولة لنا الكاشفة عن الحقيقة والمجاز وهو ممكن الا في نادر من الالفاظ ويمكن الرجوع في المشتبهات الى البراءة
من دون لزوم خروج عن الدين او الاحتياط من دون لزوم عسر وحرج والجواب عن ذلك على حسب ما قررناه في الاصول
وفي مقامات من الفقه ان نفس الالفاظ من حيث هو وان لم ينسد فيه باب العلم لكن الاحكام قد انسد فيه الباب غالبا
كما هو مسلم المنكر هنا فيكون الظن بالحكم من الدليل حجة في الحكم كافي في اثبات حجية الظن باللفظ لا من حيث نفسها
بل لانه مؤد الى الظن بالحكم مثلا اختلاف اللغويين في معنى الصعيد يوجب الشك في جواز التيمم بالحجر والرمل فاذا حصل
الظن بان معنى الصعيد هو مطلق وجه الارض حصل الظن بجواز التيمم بهما من هذا الدليل فيتبع وهذا القدر كاف
في المرام اذ شان الفقيه المبالغة في فهم الالفاظ للثمرات الحكمية الفقهية ونظير هذا الكلام نذكره في الموضوع الصرف
مع اشتباه العرف بالنظر الى ظن المقلد على اشكال قوي والى حكم الحاكم في وجه قوي وتمام الكلام في باب الولايات
فانتظر فعلى هذا فالمتبع ظن الفقيه سواء كان من الترجيح المذكور او بموافقة الاصل او بمخالفته على الوجهين او بمسئلة
الاثبات والنفي والوجوه المذكورة فيه وقرائن خاصة اخر ومنها فتوى الاصحاب على طبق احد المعاني على الوجه الاقوى

فانهم اربط بمعاني الالفاظ وفهم الدليل من غيرهم وان كان في كمال دقة النظر لقاعدة التأبيد واللطف المقرر في
مسئلة الاجماع واما مع عدم حصول الظن باحد المعاني فالذي اراه عدم التعبد بشيء من التراجيح وان قلنا به في
الاخبار والبينات لنص واجماع اذ لا دليل على جريانها هنا وليس ورودها في مطلق الخبر حتى يندرج المقام تحتها
ولا وجه لتقديم قول المثبت ايضا مبدا او الوجوه الماضية لا تصلح لاثبات التعبد في ذلك نعم لو حصل الظن فهو
المتبع ولم نقف على دليل مبين يفيد حجية قول اهل اللغة تعبدا وليس في الباب الا انحصار الطريق مثلا في كلامهم
وقد عرفت انه ليس كذلك لان العرف ينتج اغلب الموضوعات بقوة الامارات وفي مقام الانحصار ايضا لم يقم دليل قطعي على
التعبد بمعنى اللفظ ولو مع هذا الاشتباه حتى يلتجأ الى كلامهم تعبدا اضطرارا واجماع الاصحاب وفاقهم على العمل
بكلامهم خلفا وسلفا لم يثبت في غير صورة حصول الظن ونحن نقول بذلك واخذ القدر المشترك طرح الكلام من معا
برده الوجوه الماضية في مسئلة التقييد وزيادة فالمعتمد بعد ذلك الرجوع الى الاصل الحكمي بحسب مقاماته من
اشتغال او برائة بتقريب ان المتيقن من التكليف والمسقط هذا المعلوم من اهل اللغة واما التمسك
بالتعارض فلا شيء لنا يثبت الموضوع حتى نقبله وليس فيه اصل منقح وفي مقام الحكم يرجع الى الاصل وعن ذلك
حكمنا في الغنا باعتبار مد الصوت مع الترجيع والطرب مع اختلاف كلمة اللغويين بالاطلاق وتقييدهم او من
وجه لما للتباين في بعض الفروض فرجعنا في غير الفرد الملخص من كلامهم الى اصالة البرائة من التحريم لا لما فاعده
التقييد والاطلاق اذ قد ابطلناها فيما عرفت مما لا مزيد عليه هذا ما اقتضاه الحال في بسط المقال على
سبيل التشويش والاستعجال عنوان الحق وفاقا لاعيان الاصحاب ان الاصل عدم تداخل الاسباب
وتنقيح البحث يحتاج الى مقدمات الاولى ان المراد بتداخل الاسباب اشتراكها في التاثير في مسبب واحد بمعنى
ان كل سبب مثلا كان يؤثر في حكم الموضوع فيجتمع الكل على موضوع واحد في حكم واحد مثلا اسباب الوضوء
من نوم وبول وريح كان كل منها موثرا في وجوب الوضوء ومقتضاها على فرض عدم تداخلها وضوآت ثلث
ومعنى تداخلها اجتماعها في وضوء واحد بمعنى كون هذا الوضوء الواحد مقتضى كل واحد من الاسباب وفي هذه العبارة
نظير اطلاق التداخل في الاشياء الاخر كتداخل الاجسام في حيز واحد وغير ذلك لا حاجة بنا وبله الى ان المراد
عدم تداخل المسببات اللازم لعدم تداخل الاسباب لانه ارتكاب بخلاف الظاهر من دون بيان ولا نفع في
ذلك كون العدول عن حسبان السبب لافادة دليل الحكم بمعنى ارادتهم الاشارة الى ان المسبب لا يتداخل
لان السبب لا يتداخل بل الموافق لطريقة الفن لمن عرف مذاق اهله كون المراد نفس السبب في هذا الاصل جار
مجرى الاصول العقلية التي هي من الادلة للاحكام الشرعية فينبغي ان تعد من القواعد الثابتة ان الاصل عدم
تداخل الاسباب ففي مسئلة تكرر الكفارة بتكرر الوطي مثلا في الحيض يتمسك بالاصل واصالة عدم تداخل
المسبب عين المسئلة الفرعية وحقيقتها وطريقة الاصحاب تاسيس الضوابط الفقهية على نهج الادلة كما لا يخفى
على من لاحظها والتداخل حيث يثبت كما في الاغسال والوضوء يحتمل امورا احدها ان يكون الاتيان بالماهية
بخصوصه من دون التفات الى السبب امتثالا للاوامر ومغنيا عن الجميع فيكون تداخلا قهريا وان نوى المكلف
حصول البعض دون الاخر وثانيها الصورة بحالها لكن بشرط عدم نية الاخراج عن الفعل فلو نوى عدم البعض نفي
ما نواه او سكت عنه يدخل في ذلك وثالثها ان يكون مدار النية فما نواه يدخل وما لم ينوه يخرج والرابع ان
يكون معناه ان يكون الاتيان باحد المسببات يسقط الباقي لا انه يمتثل بالجميع في ذلك الواحد ولخصوص احدها

ان ينوي الامتثال للآخر من دون ملاحظة السبب فيحتسب في نفس الامر بواحد و يسقط الباقي ولا يمكن في هذا الفرض قصد
الازيد من الواحد اذ المفروض عدم الامتثال الا بواحد فيلغوا النية التأثيرية اذ لاريب ان للشارع ان يصرح باحد هذه
الصور الستة ولا مانع في شيء من ذلك اما الثلثة الاخيرة فلا اشكال فيها واما الاول والثلث فلا اشكال فيهما من جهة ان
كون الشيء الواحد ثلثة اشياء محال والفرض ان كل سبب قاض بلزوم سبب مستقل في الواجب على المكلف في ضوابط
ثلث والواحد لا يكون ثلثا بالبديهة وحله ان نقول ان الشارع يقول هذا الواحد منزلة الثلثة في ترتب الاثار كما في
مجموع اعطاء ما نذر للمتوضي عن ريح او بول او نوم لهذا المتوضي وكان المنذور لمن اغتسل عن جنابة او حيض او جمعة
لهذه المرتبة المغتسلة غسلا واحدا لانه امتثل الجميع واغتسل عن الكل واذا لم يكن تصريح الشارع بذلك بل تمام حرج بان
الواحد كاف و لا تأثر بالمتعدد وانه بالواحد ونحو ذلك فهل الظاهر منه اي من هذه الصور فنقول لو كان بعض الاسباب
مما يشترط قصده عند الاتحاد كاسباب الغسل فانه لو انفرد الجنابة لابد للمكلف ان يقصده ولا ينفع مجرد الغسل على
الاطلاق وان لم يكن في ذمته غير غسل الجنابة وكاسباب الحقوق من زكوة او خمس ونحو ذلك فان تعين كون المطلق
من اي الاقسام لازم على المكلف فيكون معنى قول الشارع الواحد مجز اعتبار النية جزما فلا وجه هنا للاطلاق في العمل
جعلناه امتثالا للكل او اسقاطا للبعض كما في الوجه الاول والاخير نظرا الى ان الواحد مشترط على النية فاذا اتى به
بلا نية فليس واحدا من المسببات بل هو شيء اجنبي او جزء الواحد كالنية المردد فانه ايضا خارج عن الاحاد فقد يرى انه
كلام تام في المقام ومعيار ليس عليه غبار لكنه هل الظاهر الاسقاط فيلزم نية الواحد المعين او الامتثال المتعدد حتى
ينوي الكل والذي يقوى في النظر القاصر انه اسقاط اذا فرض ان لكل سبب سببا ورخصة الشارع في الاكتفاء بالواحد
لا يفهم منها الاقسام الواحد مقام المتعدد نظير الواجب الكفائي في المكلف والتخيير في المكلف به على ما نراه من الوجوب
على الكل وفي الكل غاية الفرق كون السقوط في المقام رخصة ولا ينافي ذلك قولنا بان الغسل الواحد يجزي في
اصل السنة عن اغسال اذ نظيره اجزاء الحمد لله قبل التشهد عن اذكار كثيرة وهو منها بمعنى تأدي اصل السنة بذلك
فمن قال ذلك لكن قال الكل في التمرة لا ان كلمة الحمد لله اجتمع فيه اذكار كثيرة وادعية شتى فاذا كان الظاهر الاسقاط
فمقتضى القاعدة نية الواحد ليغني عن غيرها ويسقط ما عداها الا مع قيام دليل على خلاف ذلك من اجماع ونحو
او فهم من رواية زرارة مثلا تجزيها غسل واحد لجمعها او حيضها وعيدها ونحو ذلك اعتبار قصد الكل
فهو تعبد في الكلام فيما لم يقم دليل على ذلك ولو كان مما لا يشترط قصدها الا مع الاتحاد كاسباب الوضوء فالكل
مع الاجماع الكف بالواحد معناه الاتيان بصورة العمل المأمور به مرة واحدة وذلك يسقط المرات الاخر ومما ذكرنا
تبين ان مسئلة النية للسبب وعدمه ليس لها مدخلية في باب التداخل بل ما ينوي مع الانفراد ينوي مع الاجتماع
وما لا ينوي هناك لا ينوي هنا ايضا وانما البحث في ان الواحد فيما فيه النية واحد مسقط حتى ينوي الواحد او الثلثة
حكما وتداخل الافعال والعلل لا يوجب تداخل النيات وقد ذكرنا ان الظاهر الاسقاط نعم هنا كلام وهو ان
المتيقن من كفاية غسل واحد او صلوة واحدة فيما يعتبر في احادها النية كفاية العمل الواحد عن الاعمال الاخر واما
كفايته عن النيات الاخر فلا وتوضيحه ان على تقدير عدم التداخل كان المكلف مأمورا باتيان ثلثة اغسال
بثلث نيات ودليل التداخل غايته ما اقتضى ان غسل البدن ثلث مرات لا يجب بل يكفي مرة واحدة واما ان
نية الجمعة تسقط بنية التوبة فمن اين يعلم ذلك فمقتضى الاسقاط ايضا اعتبار النيات لان الفعل الواحد مسقط عن الثاني
دون النية فيكون مثل تداخل الاغسال مثل الراسين في البدن واحد فان روح كل منهما حل في البدن الواحد فهذا

١٣٠

الثبات للازم كان حقيقها تواردها على افعال متعددة هي كالقوالب للروح فاجتزء الشارع بقالب واحد لتعدد
الارواح فالاسقاط ايضا في الافعال لا في الثبات فما كان يجب قبل النية لو انفرد يجب ثبات الكل مع الاجتماع لا اذا
دل دليل على اسقاط النية ايضا لكن يمكن دفعه بان الغسل الواحد ليس اسمه الغسل الثاني بل له مع نيته لان الغسل عبادة
فاذا قال انه يجزي غسل من اغسال يكون معناه غسل الثاني بنية تجزي عن غسلات بنيات وهو الاسقاط للكل
فتدبر فانه محل نظر فقد علم من ذلك ان المراد صورة التداخل بمعنى ترتب الاثار لا حقيقة التداخل وان عدم
التداخل بقاء كل سبب على مقتضاه وكون عدم واحد مسقطا لغيره الثالثة ان مسئلة التداخل كثيرة الدوران
منتشرة الفروع لابد من الاشارة الى مواردها وضبط اقسامها وتنقيح محل النزاع منها فنقول من مواردها
اسباب نزح البئر وغسل الحدث والخبث واسباب الوضوء والغسل وتعلق نذر ونحوه باحد الواجبات كنذر
الحج وتسبيحات الجبر للقصر والتعقيب واسباب الكفارات في الصوم والحج والاعتكاف والنذر والظهار ونظائرها
ورواتب النوافل مع المطلقات ومطلقات السنة مع خصوصيات شهر رمضان ونظير ذلك في جنايات الاطراف و
النفوس وجلدات الحد وضمان الاتلافات والمستحبات المطلقة في كل يوم او شهر او سنة مع قيدها منها بيوم
خاص ونحوه واسباب سجود السهو وركعات الاحتياط واسباب صلوة الايات وسلام التحية والصلوة ومسئلة
ارش البكارة في الامة والمهر وغسل اليد من البول والغائط والريح للوضوء فنقول لا كلام في عدم التداخل في
صورة طريان السبب الاخر بعد حصول مسبب الاول لمن وطي حائضا فكفر ووطي اخرى وتوضا من بول ثم نام فانه
يجب الكفارة والوضوء بلا كلام ونحو ذلك لو اغتسلت عن حيض فاجنبت والوجه في ذلك ان مبنى القائلين بالتداخل
كما يأتي حصول الامتثال بالواحد من الخطابين وهو فرع تاخره عنها ولا يعقل تقدم مسبب على سبب فيبقى الامر الثاني
من دون امتثال ويظهر من كلام الفاضل المعاصر النراقي في عوايده وجود الخلاف ايضا في هذا الفرض قال ويظهر من
كلام بعضهم في مسئلة الوطي في الحيض عدم التكرار مع المسبوقية ايضا وهو فاسد جدا وفي الظاهر ان ذلك ليس من جهة
التداخل بل من جهة عدم دلالة الدليل على الثانية وتوضيحه ان مسئلة التداخل وعدمه انما هو بعد دلالة الدليل
على لزوم الفعل ثم بعد ذلك نقول هل هما يحصلان بواحد ام يحتاج الى متعدد في الامتثال مثلا اذا قال الشارع
من بال فليتوضأ فهنا مسئلتان احديهما انه متى ما تكرر البول ايضا يجب الوضوء وانه في مرة واحدة يجب وفي الثانية
لا يدل على وجوبه وثانيتهما انه على فرض دلالته على الوجوب هل يتادى الوجوبان بوضوء واحد او لابد من وضوئين
ومسئلة التداخل هي الثانية والاولى مسئلة تكرر المشروط بتكرر الشرط فمن قال بان من وطي الحائض وكفر ثم وطي
لا يجب الكفارة لان الكفارة السابقة مجزية عن هذا الوطي ايضا كما لو كانت لاحقة لهما بل لان دليل الكفارة انما
يقتضي وجوب الكفارة لاول فرد من الطبيعة المجعولة سببا واما الفرد الثاني فلا وجوب فيه سواء قدم او اخر ومقتضاه
ان الكفارة اذا وقعت بعد المرتين فهي للاولى والثانية لا كفارة فيها اصلا لان قول الشارع منزلة منزلة اخطائها
في اذا وطئت اولا فكفر واذا وطات ثانيا فكفر ويحصلان بالكفارة المتوسطة بينهما فانه كلام لا يتفوه به متفوه من اصحابنا
المؤيدين المسددين والفرق بين المقامين في غاية الوضوح والحاصل ان باب التداخل فرع فهم تعدد الخطاب والامتثال
لهما بواحد واما لو كان هنا خطاب مجمل لا يعلم منه اللزوم في تحقق السبب مرة ثانية كقوله من استطاع فليحج وقامت
القرينة على ان الظاهر غير مراد وشك في ان الاستطاعة الثانية ايضا توجب حجا ام لا فنقول متى ما حج الرجل بهذه
الاستطاعة لا يجب عليه الحج في الثانية لا للتداخل بل لعدم العلم بسببيتها مطلقا فليس هنا اسباب حتى تتداخل

مسبب

وبنزلد

ونظير ذلك من يقول بعدم تكرر الكفارة بتكرر الافطار فی رمضان فان معناه عدم دلالة الدليل علی ان
مطلق الافطار سبب ويجیء لذلك توضيح بعد ذلك انشاء الله تعالی وكذا فی صورة كون المسببات مختلفة بالنوع كقوله من
جامع فيغتسل ومن وطی فی الحيض فليتصدق بدينار ضرورة عدم حصول احد الامرين بالاخر ولفرض ان كل منهما امر موجب
للزوم تحصيل الامتثال وكذا لو كان الطلب مع وحدة النوعية معتبرا فيه وصفان متنافيان اما فی الخطابين او فی
المطلوبين كقولك صل ركعتين وجوبا وصل ركعتين ندبا فان كون الصفتين متنافيتين لا يجتمعان فی
مورد واحد يمنع من التداخل وهذا اوضح فی المثالية لكون القيد للخطاب ولا نقول ان مجرد تغاير الخطابين لا يمنع
من التداخل لو لم يعتبر فی اصل الصلوة الوصفان لانا نقول ان الطلب الوجوبی يحتاج الی امتثال ولا يحصل الا
بركعتين مندوبتين والوصفان لا يجتمعان فالوصف فی الخطاب يسری الی الطلب ولو قيدهما بالاداء والقضاء
كان ماخوذا فی المطلوب اذ الطلب لا يتصف بهما وانما البحث فی غيرها من الصور الاتية الرابعة ان سببية الحكم الشارع
فيه قد يكون امر الشارع ابتداء من دون مدخلية شیء اخر من الخارج ومن نفس المكلف ماخوذ فی الخطاب مع عدم تغاير
فی الخطابين فی وجه من الوجوه كقوله صم يوما صم يوما مع عدم قرينة علی التاكيد وقد يكون كذلك مع تغاير فی الاطلاق
والتقييد كقوله تصدق تصدق بدينار وقد يكون مع تغاير فی وصفين قابلين للاجتماع فی فرد واحد كقوله
للزيارة اغتسل للتوبة او صل ركعتين للتحية صل ركعتين للاستخارة وقد يكون متغايرا فی الزيادة والنقيصة كقوله
اطعم عشرة مساكين اطعم ستين مسكينا وقد يكون مستندا الی سبب من المكلف حتی فی التعدد كقوله من افطر فليعتق
رقبة فافطر مرتين او من بال فليتوضأ او من اصطاد فكذا فعليه دم شاة فكرر السبب او الی سببين فعلهما المكلف كقوله
من ظاهر فليعتق رقبة ومن افطر فليعتق رقبة ففعلهما المكلف والی سبب من الخارج كقوله من ولد له ولد فليذبح
شاة ومن برء من مرض فليذبح شاة فحصل له الامران وقد يكون احدهما مستندا الی سبب من الخارج او من نفسه والاخر
ابتداء ويجیء فی هذه الاقسام ايضا اتحاد الكيفية وتغايرها بالاطلاق والتقييد وبوصفين قابلين للاجتماع وبالقلة
والكثرة ويتشعب من ذلك صور كثيرة لا يخفی علی الفطن استخراجها بعد ما ذكرناه ولا يتوهم مما قرر فی الاصول من
حمل المطلق علی المقيد انه لا وجه فی صورة التقييد لعدم التداخل لان هذا غفلة عن موضوع فی المبحثين فان الكلام
فی الاصول بعد فرض العلم باتحاد التكليف والبحث فی وجوب المقيد او حمله علی الاستحباب ونحو ذلك واما هنا
فمع عدم العلم بالاتحاد فی التكليف فيحتمل كفاية الواحد ويحتمل كون التكليف بالمقيد علی حدة وبالمطلق كذلك كقوله صم
يوما صم يوم الخميس بخصوصه فتدبر وتبصر وهذه الصور المذكورة كلها قابلة لنزاع التداخل
والعدم ما لم يقم دليل من الخارج او قرينة فی اللفظ علی احد الامرين فان ذلك ايضا خارج عن محل البحث الخامسة
قال الفاضل المعاصر الملا احمد النراقی فی عوائده لا شك ان الاسباب الشرعية علل للاحكام المتعلقة بافعال المكلف
لا لنفس افعاله فوطی الحائض علة لوجوب التصدق والبول علة لوجوب الوضوء لا للتصدق والوضوء وتعدد الاسباب
الشرعية لو اقتضی تعدد مسبباتها لاقتضی تعلق وجوبين بتصدق الدينار والوضوء والكلام انما هو فی وجوب تعدد التصدق
والوضوء لا تعدد الوجوب ولا تلازم بينهما لامكان تعلق فردين من حكم بفعل واحد من جهتين متغايرتين كوطی
الاجنبية الحائضة وشرب الخمر والزنا فی نهار رمضان ووجوب قتل المرتد القاتل لغيره عمدا وهكذا وعلی هذا
فاصالة عدم تداخلها لو ثبتت لا يستلزم اصالة عدم التداخل بالمعنی المتنازع المراد والكلام فی اثبات تعدد الفعل
دون تعدد الحكم واحدهما الغير الاخر وهذا الكلام من ذلك العلام يدل علی غفلة اساطين الاصحاب المستدلين

لهذا الاصل بالوجوه الاتية عن هذا الوجه الذي ذكره وعدم التفاتهم الى ما ذكره من الادلة لانه يؤدي الى القطع بشيء
اذ غاية مفاد ادلتهم لاتية اقتضاء كل سبب مسببا براسه اذا كان المسبب والحكم دون الفعل فلا ينفع في هذا الاستدلال
وانعاب البال فنقول مستعينا بقوة الله مستمدا من بركات انفاسهم الزكية ان اجتماع الحكمين المتجانسين في موضوع واحد
مع بمعنى ان يكون طبيعة الصلوة مثلا يتحقق فيه وجوبان في نفسها من دون مراعاة جهة اخرى غير ممكن كيف و
اجتماع الامثال لا شبهة في بطلانه وعدم امكانه وما ذكر في نذر الواجبات مع انه محل كلام معروف ليس معناه
تعلق النذر بطبيعة واجبة قابلة للحصول في افراد متعددة فيجب بالاصالة وبالنذر ويحصل الامتثال في فرد واحد
فان من نذر صلوة او حجا فهو بعينه داخل في محل نزاعنا في باب التداخل وفتوى الاصحاب كما لا يخفى على من لاحظهما
وجوب حج غير حجة الاسلام وصلوة غير الفرائض الاصلية فيرجع بعضها الى نظير تعدد الخطاب المبحوث عنه في المقام ويكون
من حكم الصور المتقدمة بل معناه نذر حجة الاسلام مثلا وصلوة الظهر كذلك في صورة رمضان مثلا بناء على صحة النذر
عملا بالعمومات الدالة عليه كما هو خيرة جماعة ففائدته الكفارة في صورة المخالفة دون احداث في العبارة فان حقيقة
الوجوب في الفعل كونه مطلوبا ممنوعا من تركه وهذا غير قابل للتعدد وليس الا كالبياض في الجسم عدم تعدد الماتي به في
النذر لعدم امكانه اذ ليس حجة الاسلام على هذا المكلف الا واحدة فلو اتى بها مرة ثانية قصدا الى غير المنذور ونحو
ذلك صلوة الظهر ومن هنا نقول ان نذر الواجب يرجع الى الالتزام بالكفارة بالفعل لانه حاصل قبل النذر وما
ذكره في قتل المرتد لا ربط له بالمقام اذ نحن لا نمنع من وجود كليين متعلقين للحكم بينهما عموم من وجه في فرد واحد الا ترى ان
قتل المرتد مثلا واجب وقتل القاتل مثلا لو فرضنا واجب وهما موضوعان مستقلان للحكمين وجدا في ضمن هذا
الفرد واي مانع من ذلك والكلام في تعلق وجوبين بموضوع واحد واما في المتعدد المجتمع فنحن لا نمنع من وجود متناقضين
كالوجوب والتحريم عقلا ونحو ذلك ما ذكره من المثالين الاخرين فان وطي الحائض موضوع ووطي الاجنبية موضوع
اخر وكذا الزنا وشرب الخمر موضوع وافطار شهر رمضان موضوع اخر بينهما عموم من وجه فلم يتحقق حكمان متجانسان
في موضوع واحد لا فرق بين المتجانسين والمتناقضين من الاحكام في عدم الاجتماع في موضوع واحد اذا عرفت هذا
فمتى سلم كون كل من السببين قاضيا بوجود المامور به ولم يكن احدهما تاكيدا للاخر فلا بد من ارادته اثنين في الخارج مرتين
اذ تعدد الوجوب يقتضي تعدد الايجاد في الخارج ولا يمكن وجود واحد محلا لوجوبين اذ الماهية غير قابلة والخصوصية
كذلك وكون احدهما للماهية والاخر للخصوصية تهافت في القول ومخالف لظاهر الدليل والفرض فلا بد من وجودين
حتى يصير الوجوبان بهذا الاعتبار اذ الطلب للماهية يرجع الى ارادة وجودها في الخارج فتعدد الطلب يتعدد الوجود لا
محالة مضافا الى ان تخلل المسبب بين السببين الذي هو في الخارج عن محل البحث ولا كلام فيه في عدم التداخل ليس
الوجه فيه الا تعدد الامر وتعدد الوجوب لان مدخلية شيء اخر غير معلوم بل معلوم العدم فاذا وجب بالسبب الاول
معناه لزوم وجوده في الخارج فتعدد الوجود اي شيء يقتضيه فان قلت السبب يقتضي الوجود بعده وهنا وجد قبله
بخلاف ما لو اجتمع السببان فان المسبب يوجد بعدهما مرة واحدة قلت كلام جيد لكن الفرض ان تعدد الوجود للفعل لم
ينشأ الا من نفس تعدد الطلب لنا قلت جيد لا للتاخر للسبب الثاني عن المسبب وليس هذا الاتيان به ثانيا في نظر اهل العرف
الا لتعدد الطلب لا للتاخر والتقدم وهذا موجود في صورة التاخر ايضا وليس ما ذكر من الفرق في الامثلة الا ما فهمه اهل
اللسان كما لا يخفى وحاصل الكلام ان تعلق وجوبين بماهية واحدة ليس معناه الا لزوم تعدد ايجاده ولا معنى له غير ذلك
فالتلازم في المقامين واضح ولذا ترى الاصحاب يذكرون اسباب الوضوء والغسل ونحو ذلك ولا يلتفتون الا انه

القائل

بر دو جه

سبب لوجوبه لا لوجوده اذا عرفت هذه فاعلم ان المراد باصالة عدم التداخل قاعدة مستنبطة من ادلة الاسباب

ومن فتوى الاصحاب ولا فلا ريب ان الاصل الاولى قبل ورود الخطاب بقاء مع قطع النظر عن كل ذلك ليس الاسباب

الشرعية الا معرفات بمعنى كونها عللا للوجود الذهنى وذلك قابل لتعدد المسببات واتحادها والاصل عدم لزوم مؤثر

حقيقى واقعى حتى يوجب التعدد والامارتان لا تقتضيان الا الواحد متيقنا فنفى الزائد بالاصل وبهذا عمل القائلون

بالتداخل وزاد بعضهم ان فى بعض الصور كقوله من وطى حائضا فليتصدق بدينار ولا يكون الواطى الثانى خارجا عن السبب

الاول اذ الوطى شيء صادق على القليل والكثير وماهية قابلة للوجود فى ضمن الف فرد موجبة لدينار فمن ابن يجيء

التعدد وقس على ذلك نظائره فنقول اما قبل ورود الخطاب فذلك خارج عن محل البحث اذ ليس هناك اسباب حتى

تتداخل اولا واما بعد الخطاب فتعدد المسبب ان كان بحقيقته كالصوم والحج فذلك قد تقدم عدم البحث فيه

واما فيما تغاير بالاعتبار والنسبة كصلوة التحية وحاجة ودينار وطى ونذر ونحو ذلك فلا ريب ان فيها لم يتداخل

بالاتفاق فنقول عدم تداخله لاى سبب هل هو لدليل خاص جاء على ان هذان لا يجتمعان والفرض عدمه بل الشرع

موجودا فى ابواب الفقه وليس عدم التداخل الا من جهة ان كل مضاف الى سببه فيمتنع بعد ذلك تداخلهما وهذا

الوجه موجود فى جميع صور النزاع بتقرير ان الاسباب الشرعية وان كانت معرفات لكنها كاشفة عن علل حقيقية واقعية

وظاهر كل سبب شرعى كشفه عن مؤثر حقيقى ومجرد احتمال كونها امارة للواحد لا يدفع الظاهر وهو الحجة فاصالة عدم

المؤثر الحقيقى لا وجه له بعد كشف الظاهر عنه فان قلت على ما ذكرت من العلل الحقيقية يمتنع التداخل مع انه وقع فى مقامات

قلنا ليس الكشف عن علة واقعية مجرا غير قابل للتاويل بل هو مقتضى الظاهر فمتى جاء الدليل على انه يتداخل علمنا كون

الامارات كاشفة عن مصلحة واحدة تفوت بحصول الواحد فلا يبقى هناك علة وهذا معنى قولنا ان الاصل عدم التداخل

حتى يثبت بدليل فان قلت متى ما جاء الكشف عن علة واحدة فكيف تدعى الكشف عن علتين قلت لا ريب ان كل

خطاب يصدر من الشرع لا بد له من علة واقعية فكونهما معا كاشفين عن علة واحدة خلاف الظاهر قطعا وهذا معنى

المقتضى فى كل مقام فان قلت نجد بالنسبة الى دليل اخر لا نعلم كونه مقتضيا للتعدد بل لعله شيء اخر لا نعلمه واثبات العلة

بالمناسبة لا نقول به قلت هذا اثبات للعلة بالاستقراء من الخارج بمعنى انا نجد فى مقامات عدم التداخل ليس

المنشأ الا اختلاف النسبة وكون كل كاشفا عن مصلحة اخرى فترى انه موجود فى جميع صور البحث على ان الظاهر اذا اقتضى

تعدد العلة كما هو واضح لمن تدبر فلا وجه لهذا الكلام مضافا الى ان الادلة الدالة على التداخل دالة على ان الظاهر

من الاسباب عدمه من جملتها احدها انه عبر فى رواية زرارة بانه اذا اجتمع لله عليك حقوق اجزاك عنها

غسل واحد ونحو ذلك من العبارات وظاهر جمع الحقوق ان مقتضى الاسباب كون ذلك متعددا الا ان ظاهر كونه

حقا عليه وجوبه عليه فعلم من ذلك ان الانواع المتداخلة كل منها حق ثابت فى ذمة المكلف والمفروض انه ليس على ذلك

دليل من الشارع سوى الاوامر والاسباب وليس ذلك من كون العبارة اولا مبينا للاثبات ثم الاسقاط بمعنى ان

الشارع يقول اذا تعدد عندك الاسباب فانت لا تدرى هل الحق واحد او عليك حقوق وانا ابين لك انه

يصير عليك حقوق ولكن انا اكتفى منك بالواحد بل المراد انى لو لم اقل بالاجزاء بالواحد لكنت بانيا على التعدد لما

فهمته من ادلة الاسباب لكن ابين لك عدم كونها على ظاهرها كما تخيلت بل الواحد مجز على انا نقول لو كان هذا

مثبتا للتعدد ثم مسقطا لكفانا ايضا اذ ظاهر النص سقوط التعدد الثابت فما لم يقم دليل على سقوطه فى مقامات

اخر الاصل عدم الاجزاء وثانيها ان ظاهر لفظ الاجزاء فى ادلة التداخل يعرض بانه لولا هذا الدليل لكان السبب متعددا

علم تعلق وجوبين وبأمر زمن الكف من الإتيان من شخص وبعد ورد الخطاب

وثالثها ان ورود هذه النصوص في مقام التأكيد للاصل الاول وهو اصالة عدم تعدد المسبب مع عدم ورود دليل
على خلافها مما يكاد يقطع بخلافه ولا يدعي ذلك الا مكابر لوضوح ان مثل هذا ليس كادلة اصل البراءة ومن الواضح ورود ما
في مقام ظن التعدد ولزوم الاتيان بمسببات كثيرة وهذا الظن لم ينشأ عند من نظر بعين الانصاف الا من ظواهر
ادلة الاسباب وليس الا قوله اغتسل للجنابة اغتسل للزيارة فاذا كان الظاهر ذلك فعدم ورود دليل من الشارع على
التداخل في غير باب الاغسال ونحوه يدل على ان الظاهر متبع والا لزم الاغراء بالجهل وتأخير البيان وما في العوائد
من عدم دلالة الاجزاء على ذلك غايته دلالته على جواز التعدد لا على اصالته ونحن نقول بجواز التعدد بل افضليته
كما ترى غير ناهض في الجواب اذ لا شبهة في ان الاجزاء اذا نسب الى التعدد كقولك يجزي واحد معناه ان هنالك
تعددا مطلوبا يجزي ما طلب الواحد لكن هذا يدل على سقوطه بذلك وما فيه ايضا من منع دلالة لزوم ورود ذلك
بانا لا نقول بالتداخل في كل مورد بل نقول ان الاصل ذلك وكم من موارد لم يتداخل فيها الاسباب الشرعية
فكيف جاز ان يقول حجج واحد ايضا في غاية الردى اذ في مقام يثبت فيه التداخل اذا عبر المعصوم بلفظ اي
فما ظنك بموارد الشك التي هي محل الثمرة لهذا الاصل وبالجملة انكار دلالة قوله اذا اجتمع عليك حقوق اجزاك
عنها واحد على كون كل من الاسباب موجبا لحق براسه من حيث انه سبب لا ينبغي ان يصدر ممن نظر بعين الانصاف
والا فلا يبقى كل ظاهر من طريق مناقشة لاهل الاعتساف ثم قال واما ورود النقل بالتداخل فانما هو لاجل سؤال
الراوي مع انه خلط في النزاع اذ لا حصول للامتثال بالتعدد ولا خفاء لاحد فيه حتى يحتاج الى السؤال وانما الخفاء
في الواحد فهو المحتاج الى البيان وابن ذلك من الاصل ولا يخفى على اهل البصيرة ان صدور مثل هذا الكلام من
ذلك المحقق البحر من الغرابة بمقام ولا يخرج من نفسه على مذاق اساطين اهل الفن عن مثل ذلك فانه اقرار بما
عدم التداخل من دون التفات وتوضيحه بحيث يكون تاسيسا جديدا لهذا الاصل وقلعا لمادة الشبهة ان
حصول الامتثال بالتعدد هل هو لكون ذلك مامورا به ومن جهة ان الواجب واحد وياتي المكلف بالثاني من عند نفسه
ولا ريب ان وحدة المامور به كما هو مقتضى القاعدة على ما زعمه يمنع من قصد الامتثال بالثاني لانه يكون بدعة
وانما ياتي بما لم يؤمر به بقصد انه مامور به فمعرفة الكل بالتعدد وعدم الخفاء فيه لاحد عين الفهم من الدليل على التداخل
او نفيه والذي يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون الامتثال بالتعدد من باب الاحتياط بمعنى ان المكلفين بعد تعدد
السببين انهم يشكون في وجوب التعدد وعدمه ولكن يعلمون قطعا ان التعدد مجز ويشكون في اجزاء الواحد فلا يكون التعدد
من حيث هو مامور به حتى يلزم التشريع بل الاحتياط الذي يكفي فيه الاحتمال ومن هنا احتاجوا الى السؤال قلت هذا
اولا ان هذا الكلام مبني على ان طريقة الناس في مقام الشك في التكليف كانوا يبنون على الاحتياط ويحتاجون في
العمل بالازائد الى السؤال بخصوصه وهذا بعيد عن طريقة العوام فضلا عن اصحاب الائمة فضلا عن مثل زرارة و
ثانيا نقول هل في الموارد التي هي محل النزاع بينا هل مثل زرارة كان بانيا فيه على الاتحاد والتداخل او على عدمه
او كان شاكا فعلى الاوسط يثبت المدعى اذ ليس الا للقاعدة فلم لم يسئل عن ذلك ولم يعلم الحكم ومن البعيد تكرر
نظر اصحاب الائمة الفقهاء سيما مثل زرارة الذي القى اليه اساس التشريع وعدم ~~التفاته اساس التشريع~~ وعدم التفاته
الى مثل هذا المقام سيما مع كثرة دوران المسئلة وفروعها في الفقه وعلى الاول فما باله يسئل عن هذا المورد الخاص
مع انه على سياق نظائره ولم يكن طريقة امثاله السؤال عن الخصوصيات بعد فهمهم الضابط مضافا الى ان بناء اصحاب
الائمة لو كان على التداخل فكيف صار اتفاق فقهائنا الاجلاء المقاربين لاعصار الصحابة والتابعين كما

الصحابة

حكاه العلامة الطباطبائي على عدم التداخل وقطعوا بذلك وارسلوه ارسال المسلمات ولم يحتجوا عليه الا بدليل
واضح بل في مقام ورد فيه النص الصحيح كباب الاغسال اعرض عنه جماعة وانكروا التداخل فضلا عما لم يرد فيه دليل ولم يجد
منهم احد يطالب بالدليل في عدم التداخل ولو كان خلاف القاعدة لاحتيج في ذلك الى دليل دون من قال بالتداخل
وهذا الاطباق والاتفاق كما انه حجة برأسه في اثبات المدعى كاشف عن طريقة اصحاب الائمة وبنائهم على عدم
التداخل واحتياجهم في كفاية الواحد الى الدليل وثانيا فنقول لا يخفى على من راجع وجدانه ان عدم الخفاء
في اجزاء المتعدد ليس من جهة الاحتياط بل التردد فيه لامر وان كان الواحد قد يكون مسقطا عنه فانا لو رجعنا الآن
الى عوام المتشرعة المقلدين في تداخل الاغسال وسألناهم عنه في ذلك لاجابوا بان التعدد من جهة ان الشارع امر بكل
واحد من الاغسال لكنه جعل الواحد مقام الكل تسهيلا وتفضلا لا ان تعدد الاوامر لا يقتضي الا غسلا واحدا حتى يثبت
التعدد فان هذا كلام يبعد نظيره وكثرة عوده عن طريقة العادة والعرف بل لا اظن احدا ينكر مطلوبية الكل لو اتى بالتعدد
ويأتي لذلك مزيد توضيح في المناقشة في الاتفاق المدعى بان ادلة الاسباب مختلفة وليست محصورة في نوع فمنها ما
يظهر منه التعدد ومنها ما يظهر منه الاتحاد ومنها ما لا يظهر منه شيء منهما ومع ذلك فالادلة الخاصة من اجماع او غيره
على التداخل وعدمه واردة في كثير من الموارد فان اريد اتفاق جماعة منهم وجميعهم على عدم التداخل في بعض
الموارد فهو مسلم لكنه لا يفيد اذ لعله لاقتضاء دليله التعدد او لورود دليل خارج عليه وان اريد اتفاق الكل
في جميع الموارد فهو ممنوع وكلام جميع القدماء خال عن ذكر هذا الاصل وان عملوا بمقتضاه في بعض الموارد لاجماع او
دليل آخر وكفى بذلك شاهدا طرحهم النصوص والظواهر ومصيرهم الى عدم التداخل في بعض الموارد ولو كان منشأه
مجرد الاصل لم يقدم على الظواهر ناش عن عدم التأمل في اطراف الكلام وعدم التنبه لدقيقة المقام فان غرض مدعي
الاجماع الذي لم يسمع بمثله الثاني ليس دعوى تمسك الاصحاب باصالة عدم التداخل اذ لا ريب ان امثال هذه
العبارات اصطلاحات نشأت من الطبقة المتوسطة وليس ادعاء مصيرهم الى مقتضاها في جميع الموارد حتى يمنع بل غرضه
انا نرى فتوى الاصحاب من باب الطهارة الى باب الديات على عدم التداخل ومن قال بالتداخل يطالبونه بالدليل
ولا يطالبونه من بنى على عدم التداخل ايضا ليس مقصورا على مورد نص خاص اذ يجد ذلك فيما لم يرد فيه دليل سوى
دليل السبب ويجد ادلة الاسباب غالبا على نسق واحد قابلا للتداخل والعدم والذي بعد التأمل يظهر ان اجماعهم
على عدم التداخل الذي جعله المورد دليلا خارجيا او قرينة انما نشأ من دليل الاسباب لانا نريهم لا يستندون في
ذلك الى شيء سوى الدليل الدال على السببية ولا ينكر ذلك عليهم من خالفهم بل يدعي رواية او دليلا آخر على
التداخل ووجود الادلة الخاصة في بعض المقامات لا يضر في بنائهم على القاعدة اذ اغلب القواعد منصوص في بعض جزئياتها
ومدفوع بدليل اقوى في بعض مواردها ومن لا خبرة له بالفتوى ولا تسلط له على عبائر الاصحاب ولا تتبع له في مقامات
الباب كيف يسعه الاقتحام على منع ما ادعاه ذلك النحرير مع طول ذراعه وسعة باعه وما ذكره من الاستشهاد بخروجهم عن
ظاهر النص فانه كاشف عن ان المعتمد ليس الاصل واضح الفساد اذ معنى الاصل قاعدة مستنبطة من الظواهر ولا بعد في
طرح احد الظواهر لما هو اقوى منه وامتن وليس هذا الاصل من الاصول العملية التعقلية التي لا تجري في مورد الدليل
بل انما مثله مثل قواعد الضمان ونحوه الذي ترك الاصحاب لاجلها نصوصا خاصة في ابواب الفقه وعلى القاعدة
لقوتها وكثرة العمل بها في مواردها ووضوح عمل الاصحاب بها وبعد خروج المورد الخاص عنها ولا يخفى ذلك على
من له ادنى دربة في متون الفقه وكلمات المتأخرين فضلا عن كتب الاستدلال للاساطين فان طرح النصوص

الصحيحة غير عزيز في قبال القاعدة سيما مع عمل شيخ الطائفة واتباعه بها حتى شيخنا الشهيد الثاني في مقامات
متعددة من رد هذه الاخبار والاخذ بالقاعدة المستنبطين في قبال من عمل بالرواية مشعرا بانهم ليسوا من اهل الاستنباط
والمعلوم من كلامهم ان الاستنباط المبني على القواعد المقررة للمذهب هو معيار ليس عليه غبار وما نحن فيه
من جملتها ولعل المورد تخيل من لفظ الاصل ما يذكرونه في الاصول من ان المراد بالاصل ما يرجع اليه عند عدم الدليل
كالبرائة في الاباحة وقد عرفت ضعف ما تخيله ووهن ما ارتكبه على انا نقول ان المورد التي ترك بعضهم فيه النص
الصحيح وخلد الى القاعدة كما ذكره مدعي الاجماع مؤيدا على كون القاعدة من غير مسلمة باب الاغسال فنقول لك
دليل دل على عدم التداخل حتى تركوا لاجله النص كما ان زعم المورد فان كان اجماعا فلا ريب ان المشهور على التداخل
فكيف بالاجماع على عدمه وان كان نصا فقد عرفت ان النصوص دلت على التداخل وان كان دلالة الاسباب
فلا يخفى عليك ان هذه الادلة هي ما ذكرنا في امثلة محل النزاع فان كان نص احد هذه الادلة في التعدد بعارض
النص الصحيح المعتضد بفتوى الاكثر والاصل الاولى على ما زعم المخالف فما بال نظائر ذلك لا تقبل فيها هذه
الدلالة فلم فيما عدا ذلك لم يكن لظاهر التعدد مع انه لم يعارضه نص ولا فتوى وملخص الكلام ان صدور هذا الايراد
والبحث من مثل ذلك العلام مبني على مجرد فتح باب المناقشة والخروج عن طريقة اهل النظر والسداد ولا يخفى على
اصحاب النظر عدم الوثوق بل عدم الالتفات على مثل هذه الشبهات في قبال ما ظهر من الوجوه على كون المعمول
به والمعول عليه عدم التداخل فيما لا دليل على خلافه مضافا الى انه غير خفي على المتتبع الماهر ان المدار في جنبه
الا اقل قليل مستند الى خصوص دلالة الدليل ومع ذلك ليس مما اتفق الفتوى فيه بل قد اختلف فيه الفتاوى
اختلافا قال العلامة الطباطبائي ولذا ترى ان اسباب الصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والنذر والادلة
والحدود وغيرها على كثرتها اكثرها ما يجمع فيه توافق مسبباتها في الجنس والكيفية والوقت وهي مع هذا متعددة
متغايرة كالصلوة المتوافقة وغيرها وكصلوة الفجر مع الطواف والزلزلة مع الكسوف والعيد مع الاستسقاء وكذا انواع
الصيام من القضاء والكفارة وافرادها المتكثرة واقسام الزكوة مثل زكوة المال والفطرة وافرادها الكثيرة والديون
المستقرة في الذمة باسباب مختلفة كالبيع والصلح والاجارة وغير ذلك من صور اجتماع الاسباب مع توافق المسببات
مما لا يمكن حصره فان البناء في جميعها على التعدد بحيث لا يحتمل فيه التداخل والاكتفاء بالواحد عن المتعدد كصلوة
واحدة من الف صلوة وصوم يوم عن الف يوم او دفع دينار بدلا عن قنطار ولو ان احدا حاول ذلك لكان
مخالفا لقانون الشريعة خارجا عن الدين ولا ندعي ان الاسباب كلها بهذه المثابة فانها تختلف جلاء وخفاء
ولكن الفحص والاستقراء وتتبع الجزئيات التي لا تحصى يكشف عن استناد الامر في ذلك كله على شيء جامع مطرد
في الجميع وليس الا اصالة عدم التداخل وهذا من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في جزئيات
المسائل على ثبوت ما اجتمعت عليه من المطالب الكلية وذلك ليس من الظن والقياس في شيء هذا تمام كلامه رفع
الخلد مقامه نقلناه بطوله حتى يتنبه الفطن على مبنى استناد ويعرف مجامع الكلام المفضي الى المراد قال الفاضل المعاصر
في عوائده انه يرد عليه المعارضة بثبوت التداخل وبنائهم عليه في كثير من الابواب بحيث يمكن دعوى مساواتها لما
بني فيه على العدم كابواب الوضوء والغسل والتطهير من الاخباث والايمان والنذور وكمن حلف لفعله على فعل واحد
وترك امر واحد ونذره والحدود كمن شرب قبل الحد مرات او قذف كذلك او زنى فظاهره انه لا يفيد الاستقراء في مثل
ذلك شيئا وعلى فرض التسليم لا يكون ذلك الا من باب الحاق الشيء بالاعم الاغلب وهو ليس الا من الظن الغير الثابت

[illegible]

حجية الاترى ان بعد ثبوت اصل الطهارة ما لاولى فى الاشياء او حكم الشارع بنجاسة اكثر الاشياء بحيث لم
يبق محل الشك الا قليل لا يحكم بنجاسته وبالجملة ليس فى ذلك لو سلمت الغلبة الا من الظنون التى لم يثبت حجيتها وهذا تمام
جدا اقول اولا ان هذه المواضع التى عدها للتداخل كما ترى ليس جزءا من الف جزء من مواضع عدم التداخل فكيف
يدعى منع الغلبة فضلا عن دعوى المساواة بل فى فروع هذه المذكورات مما لا يحصى من مقامات تعدد الاسباب
كما لا يخفى على من راجع وثانيا ان باب الاغسال محل خلاف معروف وباب الحدود لا يخفى على الفقيه ما فيه من
المسامحة فضلا من الله تع وباب الايمان والنذور مبنى على ان من حلف لفعله فهو التزام بذلك الشئ
فان خالف فهو مخالفة واحدة والكفارة للمخالفة لا لليمين ولهذا لو حلف فخالف ثم حلف فخالف تكررت وذلك
واضح لا سترة فيه وثالثا ان القائلين بالتداخل فى هذه المقامات يتمسكون فى باب الوضوء بان الحدث لا يتعدد
فاذا ارتفع واحد ارتفع الكل ويتمسكون بالاجماع والضرورة وفى باب الاغسال بالنص وفى الحدود على الاجماع
والنص ولو كان هذا على طبق القاعدة فلم يتمسكون بان الاصل عدم التعدد مع انه لا نرى للحد مدخلية فاذا
كان الاسباب تتداخل فلم لا تتداخل فى قذف جماعة ولم اختص التداخل بقذف واحد مرات قبل الحد ولم
يتداخل فى قذف اشخاص متعددين قبل الحد وبالجملة فانكار الغلبة المعتد بها بحيث لا يلاحظ فى جنبها ما فى
مما لا ينبغى صدوره عن محصل واما انكار الحجية فهو بنفسه ممنوع فى طريقة الفقهاء اذ مثله لا ينبغى صدوره لان استنباط
القواعد المتداولة على السنتهم كما يمر عليك فى العناوين الاتية انشاء الله تع غالبا مبنى على تتبع المقامات الخاصة التى
قام بها الدليل والتسرى منها الى غيرها بل لا يعد جل فقيها حتى يعرف مظان الفقه ويتتبع ابوابه ويطلع على نوع
المذهب ويلاحظ ما لم يرد فيه دليل ضعيف مع ما عرفه من طريقة الشرع فى مواقع اخر حتى يكون على بصيرة من امره
ولا يكفى فى الفقاهة ما يتيسر من مسائل الاصول والتوقف للبحث عن الادلة الخاصة التى وردت فى كل مسئلة مسئلة
من تعارض وترجيح والكلام فى الترديد والطرح والحقيقة والمجاز فان هذا شئ يناله اول من يبلغ الى حد معرفة الدليل
والمدلول وشم رائحة ملكة الاجتهاد فى الجملة وثانيا نقول ان الاستقراء ان قلنا بحجيته من باب حجية الظن المطلق
فلا كلام فيه وان قلنا بحجيته لما عرفناه من طريقة اصحابنا من الالحاق فى امثال هذه الموارد فلا بحث وان قلنا بحجيته
من جهة الاخبار الخاصة التى وردت ودلت على اعتبار الغلبة فلا كلام ايضا وان قلنا بحجيته من جريان طريقة العقلاء
بذلك كما قلناه فى حجية الاستصحاب وما ورد من الادلة الاخر مقررة لذلك فلا بحث ايضا وعلى فهذا تنزل
عن ذلك كله نقول لا ينبغى التوحش من لفظ الاستقراء ولا بد من ملاحظة المراد منه فان كان المراد مجرد الحاق
الشئ بالاغلب ابتداء فذلك مورد البحث ولنا ان نقول انه داخل فى ظنون الالفاظ بمعنى ان الشارع اذا خاطب
بادلة الاسباب فى الفقه مقام وعرفنا منه ارادة التعدد فذلك يفيد الظن بالمراد فى محل الشك ايضا فيكون كالقرينة
لان الغلبة حجة فى الالحاق بل هى قرينة على الارادة من اللفظ ونظير ذلك فى العرف كثيرة وتمام التحقيق فى ذلك
موكول الى علم الاصول والغرض هنا مجرد الاشارة الى الوجوه للتنبيه وبالجملة فما ذكرناه من الوجوه كاف فى تتميم
هذا الاصل وهنا وجوه اخر احدها ما اشرنا اليه فى ضمن المباحث السابقة من ان المتبادر اختصاص كل سبب بمسببه
وهو مقتضى للتعدد اذ المفهوم من قوله اذا تكلمت فى الصلوة ناسيا فاسجد سجدتى السهو وجوب السجود لخصوص التكلم
ومن قوله اذا شككت بين الاربع والخمس فاسجد وجوب سجود اخر للشك غير الاول وكذا من تعمد الاكل فى نهار رمضان
فليكفر ومن وطئ فيه فليكفر ولا تفاوت لوقوع فى صلوة واحدة او متعددة او فى يوم واحد او ايام متعددة قبل التكفير

او يمعن في طي هذه الادلة وقس على ذلك لنظاير في ساير الابواب تؤيد هذا التبادر ويشهد له طريقة الاصحاب
كما اشرنا اليه سابقا ولا يخفى هذا التبادر على من راجع فتاوى اهل العرف ولا يقدح في ذلك كون بعض الادلة
غير لفظي كالاجماع ونحوه لانه ايضا ينتهي غالبا الى لفظ وان لم ينته الى ذلك فهو يرجع الى الشك في انه سبب ام لا وقد ذكرنا
سابقا ان نزاع التداخل فيما دل دليل لفظي على السببية كما انه لا يرد ما قيل ان انتشار ادلة هذه الاسباب يمنع من دعوى التبادر
في الجميع لانها مختلفة غاية الاختلاف لانا نقول ليس غرضنا دعوى التبادر من كل دليل لم نجده ولم نعثر فان هذا رجم
بالغيب لا يتكلمه احد بل غرضنا من ذلك ان دليل السبب لو خلي ونفسه يعني ان نحو هذا يوجب كذا وذلك يوجب كذا
او افعل كذا ان فعلت كذا ونحوه من دون ملاحظة امور خارجية يقتضي ذلك نعم لو دل قرينة في مقام خاص على خلافه فلا نتحاشى عن ذلك
وثانيهما ان قضية السببية اختصاص مسببه به يعني ان يؤتى بمسببه لاجل انه سبب من ذلك السبب وصدق الامتثال
عرفا انما هو بتعيين ما يأتي به لاجله فان غسل الجنابة لا يكفي في الامتثال به قصد الوجوب او الطلاق في النية فمقتضى وجوب
الامتثال لزوم تعيين فيه كل السبب فاذا اوجب ذلك فلا وجه للتداخل اذ هو مبني على اطلاق القصد
او قيام ما عين مقام غيره وقد عرفت بطلانهما ويرد على اولهما انه لا يلزم من السببية قصد خصوص السبب في التأدية
قصد كونه مأمورا به وقصد الاتيان لامتثال الامر تحصيلا للقربة اللازمة فدعوى لزوم قصد كل سبب من جهة المسبب
الفلاني ممنوعة اشد المنع وثانيهما على تقدير تسليم لزوم القصد في النية كذلك فلا يلزم منه عدم التداخل لجواز قصد
السببين في مسبب واحد كقوله انوي هذا الغسل للجمعة والعيد والزيارة والجنابة والتوبة ونحو ذلك واعطي هذا الدينار
كفارة لوطي وزكوة وعوض نذر ودين ونحو ذلك وعلى هذا الفرض ايضا يقصد الاتيان بالمسبب لاجل ذلك السبب
والجواب عن الاول انه لا ريب في كون المشترك لا ينصرف الى احد المحتملات الا بمعين وقد حققناه في الضابطة الاولى من ضوابط
ما يتعلق بالالفاظ ثم المرجع والمعين اما الامر الخارجي او النية على سبيل منع الخلو فحيث لا معين في الخارج لا من النية وليس
المراد بالمعين الخارجي الواقعي وان لم يلتفت اليه المكلف كما تخيله بعضهم فان من عليه غسل جنابة لا غيره من الاغسال
اذا اغتسل واطلق في القصد لم يمتثل وان كان ما في الذمة معينا لان المكلف لا بد ان يعلم باليقين ولو بالاشارة
الى معين خارجي كنية ما في الذمة عند عدم العلم به وحينئذ فالمفروض ان الافعال التي هي محل البحث في التداخل انما هي
مشتركة بين الامور المتداخلة فلا يحصل الامتثال عرفا الا بالتعيين لا يتعين الا بالاضافة الى سببه يعني ان يقصد
المكلف ان هذا الدينار مال الكفارة لا مال الزكوة وقصد القربة وهو اللازم دون ما عداه كما ذكره المورد لكن
المتقرب ينوي بالمأتي به والفرض ان المأمور به غسل الجنابة لا مطلق الغسل وصلوة التحية لا مطلق الصلوة وقصد السبب ليس
شيئا زائدا على تعيين المأمور به وهو لازم قطعا والجواب عن الثاني ان بعد لزوم تعيين المأمور به من بين احتمالاته
التي فيه التداخل لم يثبت كيف ينوي القصد في مسبب واحد اذ ليس نية السبب للتعيين اللازم كما قررناه حتى يق
لنا ان ننوي عشرة في واحد انما اللازم التعيين كون هذا المأتي به ذلك الذي امر به مثلا فان قلت هذا مسلم
ولكن نقول ينوي ذلك السبب وهذا السبب فيتعين ولا يبقى مشتركا لتعينه للاسباب المنوية دون ما لم ينو قلت ما
ندري ما المراد بتعيينه للثلاثة اسباب ان كان معناه كون الواحد ثلثة فالمكلف اتى بكل من الثلثة وامتثل فقد سلفنا
سابقا ان هذا الاحتمال في التداخل ضعيف والواحد لا يكون ثلثة والقصد لا يكفي وكونه مميزا لها تعبدا كما ذكرناه سابقا
فرع ورود الدليل الخاص والفرض عدمه وان كان المراد انه واحد مسقط للباقي فلا ريب ان الواحد المأمور به معين
ليس مبهم ولا مرددا بين الافراد كما اشرنا اليه سابقا فلا بد من قصد الواحد المعين حتى يسقط الباقي فلا وجه

ومعنى

نقصد

لقصد الثلثة مثلا ودعوى كون احدهما بعينه مقصودا والباقي تابعا لحتى يتداخل ترجيح بلا مرجح فان قلت نحن
لا نقول بتعدد ذلك حتى يلزم كون الواحد ثلثة بل نقول ان الخطابات الثلثة مثلا اوجبت ماهية القصد بدينار فاعطاء
الواحد من موجب لحصول الماهية في الخارج غاية ما افاده الدليل ان اعطاء الدينار على الاطلاق لا يمكن الا بلزوم
التعيين فالتزمنا بلزوم قصد الاسباب الثلثة حذرا من الاطلاق في الموجب للاشتراك بين المأمور به وغيره ومن لزوم
الترجيح بلا مرجح لو قصدنا احد الاسباب خاصة والغرض كون هذا الدينار محصلا للماهية الموجبة لحصول الامتثال
عن الكل واين هذا انما نقول قلت لهذا الكلام وجه متين لكنه خروج عن مورد المقام اذ كلامنا في ان بعد لزوم
تعيين المأمور به لا بد من استناد كل مسبب الى سببه الخاص دون غيره ودون المجموع بالتقرير السابق وكلامك هذا
يدل على ان ليس هنا ثلثة اشياء اما مأمور بها حتى يلزم تعيين كل منها فيلزم استناد كل من الثلثة الى السبب الخاص
فنقول لا كلام في انه لو لم يبن المكلف على التداخل واتى بكل من الثلثة على انفراده لقد اتى بالمأمور به وقد تقدم
تاسيس ذلك سابقا وهذا مسلم بين الفريقين فلو كان المأمور به الماهية المطلقة تحمل الخطابات الى التاكيد
للحكم الاول كتعلق الامر بماهية الصلوة ولا يخفى على من له ادنى دربة انه لو اتى المكلف بالماهية المأمور بها بالامر
المؤكد بعضها لبعض مرة واحدة فقد امتثل ولو اتى ثانية بقصد الامتثال فقد شرع واتى بما لم يؤمر به فلو كان
غسل الجنابة والحيض والنفاس وغير ذلك من الموارد التي يبحث فيها عن التداخل كذلك لكان الاتيان بالمتعدد غير
جائز ولكان داخلا في التشريع المحرم فقد حرر البحث في هذا النقض والابرام بحذافيره وبالجملة تعدد المأمور به مما لا يمكن
انكاره وكون التعيين شرطا في الامتثال على ما قررنا لا كلام فيه ولازم هذين الامرين انضمام كل مسبب الى سببه الخاص
المتعين فلا يمكن ادخال غيره معه بل يلزم منه اما كون المتعدد واحدا وهو محال او الترجيح بلا مرجح وهو كذلك نعم اذا قال
الشارع هذا الواحد المعين يكفي عن المتعدد او واحد على الاطلاق كذلك واذا نويت الثلثة فهي حاصلة فهذه كلها
تعبديات نطالب فيها بالدليل ولو خلينا ونفس الاسباب والمسببات لكان الامر على حسب ما قررنا هذا ما يقتضيه
النظر القاصر والله العالم بالخفيات والسرائر وثالثها ان السببين اذا وجدا فاما ان لا يثبت بهما سبب او يثبت
بهما سبب واحد او مسببان وبطلان الاول واضح لانه ترك لدليل السببية من دون داع وعلة والثاني كذلك لان
المسبب الواحد منهما معين او غير معين او هما على الاشتراك والاول تحكم وطرح لدليل سببية الاخر والثاني موجب
لترك سببية احدهما لا على التعيين من دون جهة والثالث ترك لسببية كل منهما اذ مقتضاهما الاستقلال وهو
اثبات السببية للمجموع المركب وهو غيرهما معا فلم يبق الا الوجه الثالث وهو المطلوب ورابعها ان السببين اذا تعاقبا
فلا شبهة في ان السبب الاول موجب والثاني اما ان يوجب شيئا ام لا والثاني واضح الفساد لتساوي الامرين في السببية
فكيف يوجب احدهما المسبب دون الاخر ولعدم الفرق بين التقدم والتاخر في ظاهر الدليل ولا ريب ان هذا
الاخر لو كان موضع سابقا لثبت به المسبب فتعين ان الثاني ايضا مثبت فنقول ان كان ما يثبت به غير ما ثبت بالاول
فهو المطلوب وان كان عينه لزم تقدم المسبب على السبب وهو محال وبعبارة اخرى السبب المتعاقب مثبت للمسبب لعموم
دليل السببية ولا بد من كون الثابت به غير الاول والا لزم تقدم الاثر على المؤثر ولا وجه لذلك واورد الفاضل
المعاصر هنا ايرادات احدها ان هذا الدليل اخص من المدعى لاختصاصه بما لو دل دليل السببية على تجدد
المسبب وحدوثه بحدوث سبب كقوله البول يوجب الوضوء والنوم يوجب الوضوء واما مثل قوله من بال فليتوضأ فلا
لان ورود الاوامر المتعددة على شيء واحد جائز كورود ازيد من الامر بالصلوة والزكوة ونحوهما وثانيها انه

على تقدير تسليم اثبات السبب لاحد غيرها اثبته الاول فانما يثبت الحكم دون تعدد الفعل فيرجع الكلام الى ان الغسل
الواحد للجنابة والحيض تعلق به وجوبان لا انه يجب تعدد الغسل واحدهما غير الاخر من دون تلازم وثالثها ان ارادة السبب
المغاير للاول يوجب استعمال الفاظ السببية في حقيقته ومجازه او في حقيقته في استعمال واحد ضرورة ارادة الماهية
ومطلق الفرد على اختلاف القولين عند عدم تعددها وذلك غير جائز فاذا قال الشارع البول يوجب الوضوء والنوم
موجب للوضوء فالمراد بالوضوء عند انفراد كل من السببين اما الماهية ومطلق الفرد فلو اريد عند اجتماعهما الفرد المغاير
للاول لكان لفظ الوضوء مستعملا في معنيين وهو غير جائز ورابعها انه على القول الثالث من وضع الالفاظ المطلقة
للماهية يكون عند التعدد مستعملا في الفرد فقط ضرورة عدم تعدد في الماهية وهو مجاز معارض لتخصيص عموم السبب
والتخصيص اما مقدم على المجاز كما هو المشهور او مكافئ له كما هو الحق وعلى التقديرين لا يعلم عموم ما دل على السببية بحيث
يشمل المورد فلا دافع لاصل التداخل الاولى وهذه الوجوه كلها في النظر القاصر ساقطة اما الاول فلان قوله
من بال فليتوضأ لا شبهة في دلالته على ان المسبب ينبغي حدوثه بعد حدوث هذا السبب ولا يفهم احد من ذلك احتمال
كفاية الوضوء السابق على البول عن هذا الخطاب وان كان انتزاع معنى لفظ من لفظ اخر لا يفيد اشتراكهما في سائر
المقتضيات اللفظية لكن مقامنا لا يحتاج الى اثبات قضية كلية بل انا نقول ان المثالين اللذين ذكرهما الا نفرق
في دلالة على حدوث المسبب بعد السبب كيف وظاهر اللفظ الشرطية المستلزمة لتقدم حصول الشرط على شروطه
وكيف يعقل وجوب شيء حصل قبل البول بعد البول فيتضح بالجملة الفرق بين الموارد في ذلك لا يكاد يخفى على من هو
منهم في فهمه مشوب في فكره فضلا عن الناقد المتفحص او اهل اللسان المحض واما الثاني فلما قررنا في المقدمات من ان ورود الحكمين
المتماثلين من جهة واحدة محال ومن جهتين متغايرتين يوجب تعدد موضوع الحكم بحسب الماهية وان وجد في ضمن
فرد واحد وهذا لا ربط بها له بمقامنا فراجع ما ذكرنا هناك فان فيه كفاية وسيجيء له زيادة توضيح عن قريب
واما الثالث فلانا لا نقول بارادة المسبب المغاير للاول حتى يلزم ذلك فنقول الشارع البول موجب للوضوء يريد كون
البول باعثا لوجوب ماهية الوضوء سواء وقع البول مجتمعا مع النوم او منفردا عنه والنوم ايضا موجب للماهية والوضوء
في الحالتين والتغاير من لوازم الوجود الخارجي للوضوء لان الشارع اراد الماهية لو انفرد السبب والفرد المغاير لو اجتمعا
وتوضيح ذلك بحيث لا يؤدي الحال الى اختلال ولا الى ملال ان تعلق الاحكام بالطبائع كما قرر في علم الاصول لا ينافي التعدد
في المقام اذ معنى قولك اغتسل ليس ارادة طبيعة الغسل المقررة في ظرف نفس الامر لانها شيء محبوب فيه مصلحة كائنة
وقبل تعلق الخطاب ايضا محبوب كما بعد الخطاب والمحبوبية هي الداعية الى الطلب والطلب لوجودها لا لذاتها وبعبارة
اخرى قولك اضرب طلب لوجود الضرب لا لنفسه ومراد الامر من قوله اضرب ريد منك ايجاد الضرب وهو معنى
تعلق الطلب بالماهية وهو الفارق بين المحبوبية وبين الوجوب ولذا نقول ان الوجوب طلب الفعل والمنع عن الترك
والمراد بالفعل ايجاد المأمور به لا نفس المأمور لان الفعل يضاف اليه فيقال الصلوة يثاب فاعلها والترك ابقاء
الشيء على عدمه السابق مع قدرته على ايجاده فاذا كان معنى تعلق الطلب بالماهية ذلك فنقول قول الشارع البول
يوجب الوضوء معناه ان هذا سبب لوجوب الوضوء عبارة عن ارادة الامر وجوده في الخارج حتما فاذا تكرر الخطاب
والسبب تكرر الوجوب فيتكرر الوجود ويتحلل الى قوله اريد وجود الوضوء حتما واريد ولم يرد من لفظ الوضوء الا الماهية
لكن الطلب للماهية معناه ارادة وجوده ووجود الكلي متحصص في الخارج وتعدد المتحصصات لا ينافي وحدة الكلي الطبيعي
فكما ان الحكيم على الاطلاق جل شانه وعز اسمه قادر على تشخيص الكلي الواحد بمعنى ايجاده في الخارج لفعرة ليكون الف

ای بوجوب الوضوء حتما

دبر

وجود والف فرد للانسان مثلا جعل هذه القدرة للمكلف بالنسبة الى اضافة الاختيار بتيرقاذا قال له صل معناه اوجد
تشخص هذه الطبيعة وايجادها واذا قال مرة اخرى صل فليس معناه ايضا الا ارادة التشخص والايجاد لتلك الماهية فاذا
صلى المكلف صلوة فقد امتثل الامر بالتشخص والايجاد واذا صلى اخرى فكذلك وتغاير التشخصين في الخارج لا يوجب ارادة
الامر من قوله صل في الثاني فردا من الطبيعة غير ما وجد في الاول اذ لا نقول بان المطلق الماهية لكن معنى طلبها ارادة ايجادها
اي جعلها في ضمن تشخص حتى يتحصل من ذلك فرد لا ارادة الفرد وتمام الكلام في علم الاصول وبالجملة لا تفاوت بين قول الامر
صل فصلى المكلف مرة وقوله بعد ذلك صل فصل اخرى وبين قوله صل صل فصلى مرتين للخطابين بالنظر الى معنى لفظ
فقوله لو امر بعد امتثال الامر الاول فهل يريد به الطبيعة او يريد به الفرد المغاير للاول فان اراد الطبيعة فمتعلق امر
بالطبيعة مع تعدد الامتثال لا مانع منه سواء فرض تعدد او مع التعاقب وان اراد الفرد المغاير فنقول تارة يتعاقب السببان
وتارة لا يتعاقب فينبغي ان يريد من الامر الاول الطبيعة والفرد في استعمال واحد وهو ما ذكرته من المحذور ونحن نقول اراد
من الطبيعة وتعدد الطلبات يوجب تعدد الايجادات لا كون المراد باللفظ الفرد ولا ريب ان زيدا وجود للانسان وكذا
عمرو وبكر وخالد بمعنى ان هذه كلها متحصلات ومتحصلات له فاذا كان الكلي قابلا لالف وجود فهو قابل لتعلق الف طلب
هو بتعلق بتعدد مكان الوجود وليس في ذلك ارتكاب مجاز لان هذا معنى طلب الماهية لا نفس اللفظ الموضوع بازائه ولا
تدمل مع انا نقول يجوز كون اجتماع السببين في مقام خاص قرينة على ارادة الفرد المغاير مثلا لا يستلزم الاستعمال في الفرد ان
يكون هذا من باب تفهم المفهوم في سائر الكليات فان تفهيم فرد من الكلي من الخارج غير استعماله فيه ولذا يقولون بان استعمال
الكلي في الفرد لو اريد الخصوصية من اللفظ ليس مجاز فنقول هنا كذلك واما على ما قررناه في معنى طلب الماهية فلا اندفاع واضح و
اما الرابع فالجواب عنه عدم لزوم المجاز في ذلك حتى يفسخ فيه باب تعارض الاحوال بالوجهين المذكورين في الثالث مع التعبير
بورود مثله في صورة تخلل المسبب بين السببين فان الفرق من جهة [illegible] فيه بعيد مضافا الى انا نقول قاعدة تعارض
الاحوال ليس شان البحث في مسئلة خاصة لرجوع اليها والاتكال عليها بل لا بد من ملاحظة خصوص المقام بنفسه فلعل المقام
فيه خصوصية مانعة عن ذلك ومجرد اولوية التخصيص او تساويه مع المجاز لا يوجب اغراضنا في المقام الخاص فنقول من الواضح
ان قول الشارع اذا بلت فتوضأ واذا نمت فتوضأ يفهم منه ارادة لكل منهما وضوء اخر ولو فرضنا ان هذا اراد الفرد
من اللفظ ومجازا لكنه لا يتخيل احد من اهل العرف هناك ان الوضوء مطلق الطبيعة وهي غير قابلة للتعدد فلا بد ان يراد وضوءا
للنوم في غير صورة اجتماعه مع البول وللبول في غير صورة اجتماعه مع النوم فان هذا التخصيص بعيد عن اذهان اهل اللسان بمراتب
ولا يفهم احد من قوله اذا وطئت الحائض فلتعط دينارا واذا ملكت رجلين فلتعط دينارا الا كون كل منهما باعثا لدينار اخر ان شئت
سميته حقيقة وان شئت سميته مجازا لقضية على التخصيص ونحوه منه هذا ما ادى اليه النظر القاصر ووصل اليه الفكر
الفاتر مع تشويش البال وضيق المجال **عنوان** قد اشتهر في الالسنة ان علل الشرع معرفات لا علل حقيقية والمراد بالعلة
الحقيقية ما يكون علة للوجود الخارجي ولا تكون الا واحدة واجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد محال لان الاجتماع
ان كان على ايجاد المعلول الواحد لزم من تاثير كل واحد منهما اما ايجاد الموجود لو وجد المعلول باحدهما واما عدم
كونهما علة تامة لو وجد بهما والاول محال بديهة والثاني خلاف الفرض وان كان الاجتماع في الوجود الخارجي بمعنى وجودهما
يمكن استناد المعلول الى كل منهما وهما علتان مستقلتان تامتان فاللازم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان مستندا
الى احدهما او عن كلتا العلتين لو كان مستندا الى كليهما فاجتماع علتين تامتين في الخارج مع وحدة المعلول محال ولا بد لكل
منهما من معلول برأسه واما المعرف فمعناه ما كان علة للوجود الذهني واجتماع المعرفات الكثيرة لموجود ذهني واحد جائز لا دليل على

امتناعه فان قلت ليس الوجود في الذهن الا كالوجود في الخارج فان كان مستندا الى معرف واحد فيلزم عدم كون الآخر معرفا
وحقيقة المعرف يتخلل الى انه علة تامة في التعريف فاذا حصل ولم يفد الوجود الذهني فقد تخلف عن معلوله وان كان مستندا
الى كليهما لزم عدم كون شيء منهما معرفا مستقلا او تخلف معلولهما عنهما معا وكلاهما باطلان وكما ان ايجاد الموجود الخارجي
في الخارج محال فكذلك ايجاد الموجود الذهني في الذهن محال لانه تعريف المعرف وكل ذلك مشترك في لزوم تحصيل الحاصل و
بالجملة الفرق بين العلة والمعرف غير واضح قال الفاضل المعاصر في عوائده في ضمن كلام له فرق بين الوجود الخارجي والذهني حيث
انه لا يمكن صيرورة المتسببين في الخارج شيئا واحدا بمعنى تطابق موجود واحد في الذهن لالف موجود خارجي فان الذهن ينتزع
من كل الف موجود صورة ذهنية كلها منطبقة على موجود خارجي فان الذهن ينتزع من كل الف موجود واحد كالسواد
المنتزع من جميع افراده ولذا ترى انه يبطل دليل واحد ما استدل عليه بادلة كثيرة ولا يبطل المدلول بل هو بعينه باق على ما
كان ويستفاد من كل معرف موجود ذهني ويطابق تلك الموجودات ويتحد في الذهن وهذا هو المراد من اجتماع المعرفات
على امر واحد وظاهر ان هذا امر جائز اقول ظاهر الايراد ان المعرف اذا كان علة للوجود الذهني فيما تحقق احد المعرفات وحصل
الوجود في الذهن فالمعرف الثاني اما ان يفيد وجودا في الذهن غير الاول او يفيد ما افاده الاول لا يفيد شيئا والاخر
مخالف لقاعدة العلية والاوسط تحصيل الحاصل والاول مخالف للوجدان اذ نحن بعد ما علمنا شيئا بالدليل لا يفيد ما
الدليل الثاني شيئا جديدا ويمكن دفع هذا الكلام مع قطع النظر عن كلام الفاضل المعاصر وامثاله بوجهين احدهما ان يقال
المعرف الامارة ولم يؤخذ في مفهومه حصول معرفة منه بالفعل وانما مثله مثل الدليل فانه لا يمكن ان يتوصل بالنظر
الصحيح فيه الى المطلوب ولا يلزم في كونه موصلا عدم وجود موصل غيره بل المراد كونه بحيث من تنبه له يوصله الى المراد والمعرف
ايضا معناه كون الشيء امارة موصلة لمن لم يكن عنده موصل غير ذلك فعند الاجتماع نقول كلاهما معرفان بهذا المعنى
انه لو انفرد احدهما لكفى لا انه لا اخر لا ان هذه المعرفة حصلت منهما معا او من كل منهما وهذا هو المتعارف في معنى المعرف الكاشف و
الدليل ونحو ذلك ونظير هذا المعنى يتعقل في العلتين الحقيقيتين بمعنى ان تواردهما مع اجتماعهما يكون المعلول مستندا الى احدهما
ومع ذلك فالاخر ايضا علة بمعنى انه لو لم يكن هناك العلة الاخرى لكان هذا كافيا في وجود هذا الشيء لكن هذا خروج عن
العلية فان العلة ما لا يتخلف عنه معلوله وبعد فرض كل يسمى علة فاذا وجد احد العلتين وجد المعلول فالعلة الاخرى
لا تسمى علة وبالجملة يرجع هذا الكلام الى ان المعرف يراد به ما لو لم يكن هناك غيره لاثر تاثيرا بالفعل ثم في التعريف وبهذا
المعنى يمكن اجتماع اثنين واذا كانت المعرفة حاصلة من احدهما ولو ظهر بطلان احدهما او حصول الذهول عنه قام الاخر
مقامه كما هو المشاهد في تعدد الادلة وثانيهما ان نقول يراد بالمعرف ما كان علة تامة للمعرفة موثرا في حصولها بالفعل
لكن لما كان الوجود الخارجي للشيء لا يكون الا واحدا لان الشيء في نظر الخارج ليس له وجودات متعددة بل هو اما موجود
فقط او معدوم بخلاف الوجود الذهني فان الوجود فيه متعدد بتعدد الاذهان واهل المعرفة فيمكن ان يتوارد اجتماع المعرفات
للشيء الواحد معناه ان الشيء يمكن ان يكون له امارات يهتدي بكل منها واحد من طالبي المعرفة فيكون كل من المعرفات علة
تامة للتعريف وان كان لو اجتمع المعرفات في شيء واحد بالنظر الى شخص واحد لا يفيد الاخر شيئا جديدا لانه تعريف المعرف
واما الوجود الخارجي فليس له افراد متعددة وصور متغايرة ممكنة الانفكاك حتى يتعدد العلة الحقيقية للشيء ويكون الشيء في
كل من وجوداته مستندا الى شيء من ذلك فتدبر واما الجواب المذكور فتوضيحه انا نقول بان المعرف علة تامة
للوجود الذهني ولا نقول بكون كل من المعرفات كثيرة وصور ذهنية عديدة وبعبارة اخرى كما ان العلة التامة اذا
تعددت تعدد معلولها في الخارج فكذلك المعرف اذا تعدد تعدد الصور في الذهن بعدد المعرفات لكن الاجتماع في المعرف

معناه ان الصور المتعددة الحاصلة من المعرفات ينطبق على صورة وحدانية يتوارد عليه المعرفات كما في وجود يفهم من الخارج لو وجد
الخارج حتى لا يكون الا الاشخاص الجزئية وانطباق اثنين منها على موجود واحد محال للتباين الجزئيين بخلاف الوجود
الذهني فانه يلاحظ مثلا فيه الخصوصيات ويحصل بكل امارة صورة خاصة في الذهن لكن يتحصل من ذلك كله صورة
كلية ينطبق عليه هذه الصور الذهنية كما في مثال السواد فان مشاهدة كل واحد من افراد السواد توجب حصول صورة خاصة
في الذهن معلول لتلك الامارة ومع ذلك ينطبق هذه المختلفات على ماهية السواد في الذهن وحيث ان للكلي
وجود ذهنيا كالخصوصيات الموجودات المتعددة في الذهن كالخصوصيات تنطبق على موجود واحد كلي وذلك واضح ويرد
عليه امران احدهما ان الخصوصيات وان كان يحصل من كل منهما صورة ذهنية مغايرة وتنطبق على الكلي لكن لا يعد هذه
الجزئيات معرفة للكلي لانا نقول ان زيدا من حيث هو زيد ليس معرفا للانسان والسواد الموجود في جسم خاص بوجود خاص
ليس معرفا لماهية السواد بل الخصوصية لا مدخل لها للتعريف والمعرف حصة لتلك الشيء او حدا في القدر المشترك الذي
يحصل بتوسط الصورة في الذهن كالجزئيات بعينها فكما ان الخصوصية المخصوصة موجبة لخصوصيتها في الذهن فكل القدر
المشترك الموجود في الخارج المدرك بالنظر وثانيهما ان المراد من انطباق الف موجود ذهني على شيء واحد ان كان مع قطع
النظر عن الخصوصية فلا اختصاص لذلك بالموجود الذهني بل الموجود الخارجي كذلك فان بناء على وجود الكلي الطبيعي في
الخارج لوجود الفرد او في ضمنه على اختلاف التعبير والقول يكون في الخارج موجودات وان اتحد الوجود ولا ريب ان
الافراد للكلي الواحد مختلفة كثيرة والطبيعة الموجودة واحدة فالخارج ايضا كالذهن في ذلك ولا ريب ان الافراد
الموجودة في الخارج مع قطع النظر عن خصوصياتها منطبقة على طبيعة موجودة في الخارج وان كان المراد مع الخصوصية فلا
يمكن انطباق الف على واحد في الذهن ايضا كالخارج اذ الافراد المتصورة في الذهن متغايرة متباينة لا يعقل اجتماعها في
واحد ويجاب عن الاول بانه يكفي في كون الخصوصية معرفة كونها متضمنة للكلي وامارة له اذ لا ريب ان مجرد ملاحظة الفرد يوجب
التصور بفرد الملحوظ وحصوله في الذهن مستلزم لحصول اذ ليس تصور زيد الا الانسان المتميز بكذا وكذا وهذا معنى الامارة
والمعرف كما ذكرنا من ان المراد به ما كان علة للوجود في الذهن لا يقال ان تصور الفرد غير مستلزم لتصور الكلي بكليته نعم يتميز
الكلي بعد ملاحظة افراد كثيرة لانا نقول ليس المراد من حصول الطبيعة في الذهن حصولها في الذهن بقيد انه كلي اذ قيد الكلية
مباين للجزئية بل المراد ان حصول الفرد معرف للطبيعة المطلقة لا للكلي من حيث هو كلي وبينهما فرق واضح ويجاب عن الثاني
بان الامر كما تقول لكن ليس المراد بالانطباق ما فهمت وان هذا يمكن في الخارج وفي الذهن بل المراد ان الخصوصيات
المتصورة يمكن انسلاخها وزوالها عن الذهن مع بقاء الطبيعة فان من رأى الف فرد من السواد له يجرد ذلك كله عن الخصوصية
بحيث لا يبقى في الذهن صورة غير الطبيعة الواحدة لان الخصوصيات ملحوظة والطبيعة معقولة لكن نرى انها بعد قطع النظر عن
خصوصياتها يرجع الى ذلك بل المراد انتفاء ذلك بالمرة مع بقاء الطبيعة في الذهن فيكون الخصوصيات مفيدة للكلي في الخصوص في
الذهن بعدها فما معنى ول الامر الى زوال الخصوصيات وبقاء الطبيعة التي هي المعرف لواحد وهذا غير ممكن في الخارج اذ زوال
الخصوصيات وانسلاخها مع وجود الطبيعة غير ممكن وهو المراد بالانطباق المزبور وفي المقام انظار وابحاث يخرج مما ذكرناه فصار
وحلا لتطويل الكلام بذكرها اشتغالا بالاهم فنقول لا ريب ان الاحكام الشرعية ايضا ناشئة عن علل حقيقية ويحتمل ان يكون
ما نص عليه الشارع من العلل علل حقيقية ويحتمل كونها كاشفة عن علل واقعية وعلى الثاني يحتمل تعدد الكواشف مع كون
العلة في الواقع واحدة ويحتمل التعدد في العلة ايضا لكن اطباقهم على ان علل الشرع معرفات لا بد له من مستند ولعل النظر الفاحص
ما يصلح مستندا لذلك الا ما وجده في بعض الموارد من اسباب متعددة على مسبب واحد كما مر في بحث السند اخل ولو كانت

علل حقيقية لاستحال ذلك عقلا كما قررناه ومن هنا جعلوا عدم التداخل اصلا لا يخرج عنه بدليل وانت خبير بان هذا
بمجرده لا يكفي في اثبات كونه معرفة اذ للقائل ان يقول ظاهر كل سبب استقلاله بمسببه في مقتضى العلية الحقيقية واذا قام
دليل على التداخل يكشف عن اتحاد العلة الحقيقية لا انه يوجب اجتماع العلتين اذ القاعدة العقلية غير قابلة للتخصيص
فيحمل الى الاخراج عن الموضوع والتداخل يكشف عن عدم العلية وغاية ما يمكن ان يقال عدم وضوح الفرق بين ما ثبت
فيه التداخل وعدمه بل الظاهر ان الكل من واد واحد وثبوت التداخل في البعض ينبئ عن كون ذلك الكل معرفا لا علة حقيقية
والحاصل انه ما يعتمد عليه في البناء على ان هذه الاسباب معرفات غير موجود في النظر سوى ما يستفاد من كلماتهم من المبنية
على ذلك وثبوت التداخل في بعض الاسباب مع عدم وضوح الفرق بينه وبين غيره نعم يمكن ان يقال ان هذه الاسباب
ان لم يعلم كونها معرفات فلم يعلم كونها حقيقية لاحتمال كونها كواشف والدليل الدال على عدم جواز الاجتماع دل على
عدمه في العلل الحقيقية واما في الشرعيات فهي مشكوكة واذا شك في جواز اجتماعها وعدمه فلا وجه لان القاعدة الجواز
حتى يثبت كونها عللا حقيقية وبهذا الاعتبار يمكن المصير الى انها معرفات فتدبر اذا عرفت هذا فهنا بحثان احدهما
ان السببين الواردين على مسبب كلي قابل للتعدد الوجودي في افراده هل يقتضي التعدد في المسبب او يتحقق الصدق والامتثال
بالواحد وهذا هو مرجع التداخل المتقدم في العنوان السابق والاصل الاولي فيه بناء على المعرفية كفاية الواحد لكن بمعونة
ما ذكرناه من الادلة يثبت عدم التداخل وثانيهما هل يجوز جمع سببين منها على مسبب شخصي واحد غير قابل للتعدد
ام لا فبناء على المعرفية يكون الاصل الجواز وكما ورد ذلك في الاسباب المطهرة كموجبات الوضوء والغسل وكل
في الاخبار فان للمكلف ان يجمع بين خمس نوافل من العقود كالبيع والصلح والهبة ونحو ذلك في تمليك واحد لانهما معرف
لا مانع من اجتماعها والى ذلك يترتب في الفقه فروع كثيرة لا يخفى على الفقيه الماهر وورود عقود وايقاعات على
الشيء الواحد لا باس به بناء على ذلك وكذلك المركب من عقد وايقاع ومن عقد وحكم ونظائر ذلك الا فيما دل دليل
على المنع كما سنذكره بعد ذلك لكن نقول اذا اجتمع الاسباب على مسبب واحد فلا يخلو الحال اما ان يكون مقتضاهما
واحدا من جميع الوجوه سواء كان الاتحاد باصل الشرع كالصلح والهبة المعوضة مثلا فانهما في جهة لزوم العقد وترتب
الاحكام سواء او كان الاتحاد بالشرط ونحوه كالبيع والصلح فان مقتضى البيع ثبوت خيار المجلس والحيوان وحق الشفعة
ونحو ذلك دون الصلح فلو اشترطا سقوط الخيار والشفعة سقطت باحد الاسباب صار كالصلح واما ان يكون مقتضاهما
مثلا متباينين مختلفين كل الاختلاف كالوقف والبيع فان احدهما يقتضي الخروج عن الملك مط والاخر قاض بكونه
مملوكا واما ان يكون بين السببين عموم مطلقا بالنظر الى المقتضى بان يكون لاحدهما حكم زائد دون الاخر كالبيع والصلح
بالنسبة الى خيار المجلس والشفعة والبيعين مع الشرط في احدهما خيارا دون الاخر واما ان يكون بينهما عموم من وجه باشتمال
كل منهما على ما لم يشتمل عليه الاخر كالبيعين مع اشتراط الخيار في احدهما واشتراط درهم مثلا في اخر واما ان يكون بينهما
تناف في بعض الاحكام دون بعض وتنقيح البحث انه اذا لم يقع تناف بين المقتضيات مطلقا وامكن الجمع كما لو باع
شخص وكيله لشخص وكيله مع اتحاد الاركان واللواحق فلا وجه للبطلان لجواز اجتماع اسباب بالذات وعدم وجود
تناف بالعرض وهذا مما لا اشكال فيه ومع التنافي بمعنى عدم امكان الجمع كبيع المالك لزيد ووكيله لعمرو ومع التقارن او
بيع كل من الوكيلين لواحد مغاير للاخر فلا اشكال في البطلان لعدم الامكان وكذا في مثل الوقف والبيع ونظائرهما ومع
العموم مطلقا كما في صلح احد الوكيلين وبيع الاخر في خيار المجلس والشفعة وشرط احدهما خيارا دون الاخر فيقوم هنا وجوه
احدها تقديم جانب الصلح نظرا الى انه يحمل ما ذكر في البيع لا انه عقد ناقص غير ممكن للمشتري تمكينا تاما لجواز اخذ البائع منه

بالخيار

بالخيار والتشفيع بالشفعة فالبيع بالنسبة الى تمكين المشتري سبب ضعيف والصلح سبب قوي يعمل عمله بمعنى انهما مشتركان في
التمليك ويزيد الصلح في نفي الخيار واسقاط الشفعة فيؤخذ كل منهما اثره مستقلا وثانيها ما تقدم ايضا وان سلم ان البيع مثبت
للامرين بمعنى انه ليس ذلك لنقص في سببية البيع وعدم كونه قاطعا للسلطنة بل لانه حكم يخصه وصار سببا في ثبوت ذلك وان
كان بحسب اصله كالصلح في التمكين فيرجع ذلك الى تعارض مقتضاهما بمعنى ان البيع يثبت ما ينفيه الصلح ومع التعارض يقدم
الصلح اما لموافقته الاصل ولتساقطهما والرجوع الى الاصل وثالثها تقديم البيع نظرا الى انهما مشتركان في افادة النقل و
اللزوم بحسب الاصل لكن البيع مثبت لحكم اخر من خيار ونحوه والمثبت يعمل بمقتضاه وليس في الصلح نفي لذلك حتى يتعارض
فان قلت مقتضى الصلح اللزوم وعدم التسلط للشفيع فكيف تقول بعدم التعارض قلت ليس عدم الخيار وعدم تسلط الشفيع
من مقتضيات الصلح وانما هو من لوازم الاصل الاولي ولا دخل للصلح في ذلك بل هو مقرر له وادلة الشفعة والخيار
واردة عليه فان قلت دليل الخيار والشفعة واردة على الاصل في البيع دون الصلح والفرض انهما قد اجتمعا في موضوع واحد
وكان ادلة الخيار والشفعة في هذا المبيع الخاص وكون هذا ممضا لكاعلية ليس فيه خيار ولا شفعة لا ينفي ما يثبت من حيث انه
بيع ومعاوضة ... ترى يجعل التعارض لمثبت وساكت يجيء فيه قضية الاصل وهذا ليس تعارضا حقيقة ورابعها تقديم
البيع ايضا ولو سلمنا التعارض نظرا الى انه مثبت وهو مقدم على النافي ولا يتوهم ان الصلح ايضا مثبت للدوام والبقاء اذ بعد
الخيار والشفعة تشتد بعد بداعيه فيه دون اللزوم وفي صورة العموم من وجه يجيء في كل من مادة الافتراق ما ذكرناه في العموم
المطلق من الوجوه والتخريجات ولوازمها فيقتضي مقتضى كل منهما او اثبات كل منهما وقد عرفت المثال في ذلك فتبصر جدا و
ان شئت تفصيل الاسباب في الاجتماع فنقول السبب اما قول او فعل او عقد او ايقاع او حكم والمجتمعان اما متحدا اللسان او
مختلفان مع اتحاد الاركان من عاقد ونحوه وثمن ونحوه ومثمن ونحوه ومع الاختلاف في جنس او قدر او وصف ومع الاتحاد
في الاحكام واللواحق من لزوم وجواز وخيار وقبض ولحوق توابع عرفية واجل وشرط وكيفيات هذه الاشياء المذكورة
او مع اختلاف في شيء من ذلك ولا مانع في شيء من ذلك الا حصول التنافي نعم يقع البحث في بعض الصور وفي انه تناف ام لا قال
العلامة في بيع القواعد في ذكر الاولياء ولو باعا اي الوكيلان او الوليان مثلا على شخص وكيله فان اتفق الثمن جنسا صح
والا فالاقرب البطلان ولو اختلف الخيار فالاقرب مساواة الاختلاف في الثمن الا ان يجعلاه مشتركا بينهما وهذه العبارة
انموذج لمن عرف الفقه وقال المشرب في تنقيح هذا البحث قال شيخنا المحقق الثاني علي بن عبد العال الكركي في وجه الصحة في الاول
لانه لا مانع من الصحة الا كونهما سببين تامين في انتقال الملك ولا امتناع في اجتماعهما لان الاسباب الشرعية معرفات
للاحكام وفي بطلان الثاني وجه الاقرب امتناع الجمع بين العقدين ولا ترجيح فيبطلان وهو لا يصح في اختلاف الخيار وجه
الاقرب ان الخيار نوع ارتفاق فان كان للمشتري كان بمنزلة النقصان في الثمن او للبائع فهو بمنزلة الزيادة منه ويحتمل
عدم المساواة لانه لا يعد مالا فلا يختلف به العوضان انتهى ومن صور الاشتباه اختلاف العقدين نوعا مع اتحاد
اثرهما الا في بعض التوابع كالخلع والطلاق بعوض ونحوهما مما اسلفنا واختلافهما لزوما وجوازا كالاجارة والجعالة واتحاد
الشرط او الاجل او الثمن او الخيار كما فقط ويظهر وجه الاشتباه والاشكال في ذلك بمعونة ما مر من الوجوه واما مع الاختلاف في
المشتري او في جنس الثمن او وصفه ونحو ذلك بحيث لا يكون هناك محل جامع ولا يمكن جمع الحكمين معا فهو تناف قطعا
وفيما ذكرناه كفاية لمن له ادنى ارتباط بالفن واهله ويتخرج من ذلك ابحاث شريفة ونكت لطيفة لا نطيل بذكرها فمقتضى
القاعدة جواز جمع السببين الا مع وجود ما يدل على المنع ومنها ما اشتهر في لسانهم من ان التفصيل في الاسباب قاطع
للشركة تمسكوا به في بطلان عقد الامة باشتراء الزوج لها وفي بطلان عقدها ايضا باشتراء بعضها اذ البضع لا يتبعض وانه

قلت ولو قصر ... بعد الخيار مورد العقدين وصلتان هذا منع ... دليلهما

لما ان عدم التبعض ليس من انقطاع الشركة بالتفصيل وعدم الاجتماع بل لعدم شمول الادلة لاباحة البضع اما بالملك
او بالعقد وكلاهما منتف في الملفق منهما ولم يدل دليل على جواز العقد على نصف المرأة ومما اشتهر في كلامهم ان البضع لا
يتبعض ماخوذ مما ذكرناه من عدم شمول الادلة لا من الدليل على عدم جواز الاجتماع نعم في شراء الامة المزوجة بأجمعها
يجري هذا البحث المذكور ومقتضى القاعدة كما عرفت جواز اجتماع السببين ولا مانع من الاستباحة بعقد وملك لكن الظاهر
في قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم قطع الاشتراك ومنع الاجتماع فمدرك البطلان هنا فهم الاصحاب من هذه العبارة
منع الجمع بعينه كمنع الخلو ولعل فهم التفصيل قاطع للشركة ماخذ غير ظاهر اللفظ في النظر القاصر ويمكن المناقشة بكون المتبادر
من الاية منع الخلو بل الحصر وهذا بقرينة قوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك في منع الخلو لكن فهم الاصحاب واجماعهم مع ما اشتهر في
كلمة المنطقيين من ان الاصل في المنفصلة ان تكون حقيقية مما يعين ارادة منع الجمع ايضا فيكون واردا على تلك القاعدة
ونحو ذلك لو وقع نظيره في الاسباب الاخر ولهذا عبر عنه الاصحاب بعبارة عامة فتدبر وتبصر **عنوان** من جملة
الاصول المتلقاة عن الشارع نفي العسر والحرج والمشقة في الدين قال الله تعالى ربنا لا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من
قبلنا وقال عز شانه ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال عز اسمه ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج وقال سبحانه
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنصوص في الاستدلال بهذه المقامات كثيرة جدا ففي صحيحة زرارة في بيان اية التيمم
فلما وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم ثم قال منه اي من ذلك
التيمم لانه علم ان ذلك لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها ثم قال ما يريد الله ليجعل
عليكم في الدين من حرج والحرج الضيق وفي صحيحة الفضيل الرجل الجنب المغتسل فينضح من الماء في الاناء نفى البأس وذكر
الاية وفي موثقة ابي بصير في الغدير من المطر يبول فيه الصبي والدابة وتروث ان الدين ليس بمضيق وان الله عز وجل يقول
ما جعل عليكم في الدين من حرج وفي رواية عبد الاعلى فيمن وضع باصبعه مرارة في الوضوء يعرف هذا واشباهه من
كتاب الله قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فامسح عليه وفي حسنة محمد بن الميسر في الماء القليل في الطريق يريد
الجنب ان يغتسل منه ويداه قذرتان قال يتوضأ ويغتسل وتلا الاية ونظاير هذه الاخبار كثيرة وفي رواية حمزة بن
الطيار وما امروا الا بدون وسعهم وكل شيء امر الناس به فهم يسعون له وكل شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم وفي صحيحة البزنطي
بعد بيان عدم لزوم السؤال عن تزكية ما يشتري من السوق من الفراء ان ابا جعفر ع كان يقول ان الخوارج ضيقوا على
انفسهم بجهالتهم ان الدين اوسع من ذلك وفي رواية الاحتجاج الطويلة في عد ما رفع الله عن هذه الامة رفع الخطاء و
النسيان وقبول الصلوة في اي مكان وكون الماء والارض طهورا وكون القربان في بطون الفقراء والمساكين وعدم انفكاكه
من ثواب اخروي ان قبل وعن رفع عقوبة دنيوية ان لم يقبل وكون الصلوة في اطراف الليل والنهار وكونها في خمسة اوقات
لا في خمسين كما في الامم السالفة وكون الحسنة بعشرة وستر الذنوب وفي الامم السالفة كانت تكتب على ابوابهم وقبول التوبة
بلا عقوبة وفي الامم السالفة كان يحرم عليهم بعد التوبة احب الطعام اليهم وهذه كلها من الاثار التي حملت على الامم السالفة
دون هذه الامة اذا عرفت هذه الجملة فنقول الكلام في امتناع التكليف بما لا يطاق ويدل عليه قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها والوسع دون الطاقة نص عليه جماعة من اهل اللغة وقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وقوله ع في رواية
الاحتجاج وذلك حكم في جميع الامم ان لا اكلف خلقا فوق طاقتهم وفي رواية المعلى عن الصادق ع انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم
والتقريب ما مر في الاية وصحيحة هشام الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون وقوله ع هذا دين الله الذي انا عليه و
اباءي عند قول حمزة ان الله لم يكلف العباد ما لا يستطيعون ولم يكلفهم الا ما يستطيعون ويطيقون والرواية النبوية

في السعة

في السعة المرفوعة عن هذه الامة منها ما لا يطيقون ويدل عليه ايضا العقل القاطع فان قبح ذلك مما لا ينكره العقلاء
من حيث هم كذلك واجماع علمائنا واكثر المخالفين لنا ولا كلام ايضا في جواز التكليف بما دون العسر بمعنى السعة واليسر
والسهولة بل وقوعه في نطق الكتاب والسنة بوقوع ذلك كما عرفت وانما البحث في الواسطة بينهما بمعنى كونه مما يطاق وفوق
اليسر والسهولة وقد ورد التعبير عن هذه المرتبة في النصوص بلفظ الضيق والاصر والحرج والعسر وفسر الاصر في كلمات اهل
اللغة بالضيق والحبس والثقل وفسر الحرج ايضا بالضيق وفسر العسر بالصعوبة والشدة وهذه كلها متقاربة مفهوما ومصداقا
ويظهر من البعض كون هذه الواسطة ايضا مرتبتين مرتبة العسر ومرتبة الحرج وهي اشد من الاولى والحاصل ان كلامنا
في ان مرتبة العسر والحرج هل هو منفي في هذه الشريعة كما لا يطاق او واقع كما دون العسر فعلى الاول يكون العسر والحرج ايضا
من القواعد غير القابلة للتخصيص ولا يكون من باب الاصل وعلى الثاني يكون قابلا لورود دليل على تخصيصه فنقول
هل مقتضى العقل انتفاؤهما ام لا يمكن ان يقال ان قضية العقل السليم عدم وقوعهما في التكاليف نظرا الى ان المتفق عليه
عند اصحابنا وجوب اللطف على الله سبحانه ومعناه التقريب من الطاعة والتبعيد عن المعصية التي هي الهلكة العظمى ولا
ريب ان التكليف البالغ حد الحرج يبعد عن الطاعة ويكون باعثا الى كثرة المخالفة والله تعالى ارحم بعباده من ان يوقعهم
بما يوقعهم في العذاب غالبا وكما ان التكليف بما لا يطاق ممتنع عليه تعالى للزوم القبح والخروج عن العدل فكذلك التكليف
بالحرج فانه مناف للطف والرحمة والمناقشة فيه بمنع كون اللطف بهذا المعنى ساقطة اذ ليس المدار على لفظ اللطف بل المدار
على ما ذكرناه من المعنى وهو واجب عقلا بالتقريب المتقدم كما ان منع عموم الوجوب باللطف لا موقع له بعد ما قررناه
من الدليل هنا بالخصوص نعم قد يقال ان الواجب هو اللطف الواقعي لا ما نتخيل انه لطف ولعل التكليف لو اوصل الى حد الحرج
لطف واقعا ونحن لا نعرفه وهذا الكلام من الغرابة بمقام اذ لازمه سد باب حكم العقل والمفروض انا جعلنا الموضوع موضوعا
موجبا لكثرة المخالفة والهلكة ومن البديهيات ان هذا شيء غير قابل للخلاف ولا ندعي في مقام خاص انه منه ومن غيره
بل نقول ان الحرج الذي هو عبارة عن هذا الامر الموجب لهذا الهلاك العظيم هل هو جائز على الرؤوف الرحيم ام لا ومن
البديهي ان ذلك بهذا الفرض غير جائز لقضية اللطف ودعوى ان الحرج غير موجب لكثرة المخالفة مما ينافيه الوجدان في العباد
فان في العوائد قد يترتب على امر صعب وضيق سهولة وسعة كثيرة دائمة اعلى وادفع من هذا الصعب ومقتضى اللطف التكليف
بالصعب الادنى للوصول الى السعة الاعلى كما ان الاب الرؤوف يضيق على ولده بحبسه في المكتب ومنعه عن الاغذية المرغوبة
له لراحته عند الكبر بل يحجمه ويقطع اعضائه لدفع الامراض قلت هذا الكلام من ذلك العلام تبعا للبعض ممن سبقه خروج عن
محل البحث وقياس مع الفارق وبيان ذلك انه فرق بين الامور القهرية والاختيارية فانا لا نأبى ان يسلط الله على الانسان
المكلف بلايا شديدة صعبة من مرض وكسر عظام وسقوط من جدار واهانة ظالم ولدغ حية يكون ذلك كله كفارة لما
صدر منه من الذنوب وباعثا لارتفاع درجته في الاخرة كما في المعصومين فان ذلك كله واقع في المكلفين بل في طفل
من الاحاد وهذا الذي يقاس يضرب لنا ذلك في الحجام ونحو ذلك واما لو كان الامر الصعب اختياريا مثلا بان يامر
المولى عبده او الاب ولده بامور شاقة وكلفه بان يتكلفها بالاختيار وهدده بالعقوبة على المخالفة ووعده بالثواب على الاطاعة
وكان ذلك الامر مما لا يتحمل عادة ويشق عليه جدا فلا ريب ان ذلك مخالف لطريقة العقلاء ويعد ذلك من المولى والاب
مشوبا بالغرض النفساني ويعد هذا خارجا عن اللطف وعن الابتلاء بل لا يفعل هذا الفعل الا من كان يريد العقوبة ويجعل هذا
وسيلة اليه كما نرى في وقوع امثال ذلك من الامراء والسلاطين فانهم اذا ارادوا عقوبة احد من خدامهم ممن يحبون بذلهم
ويطلبون وسيلة لذلك يامرونه بامور شاقة لا يتحمل مثله لمثلها غالبا وعادة فيخالف فياخذونه بذلك والله سبحانه

اجل من ذلك بل العاقل الذي يريد تربية الطفل والمملوك ونحو ذلك يمرّنه بامور سهلة حتى لا يكون داعيا الى المخالفة
في اوّل الامر الى ان يحصل له من الوسع ما يقدر على ارتكاب ما فوقه من دون ضيق ثم يامره بما فوقه وهكذا والحاصل
لا شك في ان التكليف بالامور الصعاب لشدتها لا يتحمل غالبا لمن يريد التربية والتكميل وليس مشوبا بغرض نفساني
وتشهّي اقتراحي غير مستحسن عند العقل والامور القهرية لا مدخل لها في ذلك سيما مع انحصار العلاج فيه مع ما فيه من كلام آخر
نسمعه بعد ذلك ان شاء الله تعالى ثم قال واما ايجاب ذلك كثرة المخالفة فهو غير مناف للطف فانه نقص من جانب المكلف
ولو اوجب ذلك عدم التكليف لزم ان يكون مقتضى اللطف عدم التكليف لايجابه المخالفة ولا فرق فيما بين الكثرة و
القلة مع انا نرى كثرة المخالفة بحيث تجاوز عن الحد ولم يوجبها الا اصل التكليف قلت في حل هذا الكلام ان
الفرق بين المقامين في غاية الوضوح وهذا ناش من عدم التامل في طريقة العقلاء وابواب اللطف فانا نقول نقص
المكلف اذا كان داعيا الى المخالفة لا يفرق الحال فيه بين السهل والصعب فانا نرى ان النفس المطيعة تتحمل من المشاق ما لا
تتناهى والعاصية لا تتحمل اصلا اسهل التكاليف وتابى عن الطاعة وتلك مسئلة اخرى ولا شبهة ان التكليف بما فيه
مشقة يكون داعيا الى المخالفة او يكون سببا لتهوّن النفس والذي يمنع صدور شيء من صاحب اللطف يكون له مدخلية
في المخالفة وما ذكره من انه موجب لارتفاع التكليف في غير محله اذ موضوع الاطاعة والمخالفة لا يتحقق الا بالايجاب ولا يتحقق
اعطاء كل احد ما استحقه بمقتضى اختياره الا بالتكليف فهو من مقدمات وجود احد الامرين بخلاف التكليف بالحرج و
الضيق فانه من دواعي المخالفة واسبابها ومحال على الحكيم صدور شيء يفضي الى العصيان منه وان شئت توضيح ذلك فانظر
الى طريقة العقلاء في مقام التربية فان الارشاد الى الحسن والقبيح والامر والنهي من لوازم التربية ولا يتحقق بدونهما مع
ان امرهم بامر مستصعب او نهي عن شيء يعسر اجتنابه للمامور جدّا مخالف فكان العقلاء يذمون الامر ويقولون ان هذا ليس
مقتضى اللطف بل اللائق ان يامره بما لا يشكل عليه ولا يامره بما يوجب خذلانه وبالجملة فرق بين كون الداعي مجرد نقص
النفس والتمرد عن الاطاعة اعاذنا الله منه وبين كون ما يصدر عن الامر له مدخلية في ذلك لا في تحقق موضوعه بل في صدوره
عن المكلف ولهذا لو اعتذر لو اعتذر العبد المخالف فيه عند الناس بان التكليف مثلا بكذا وكذا بهذه المشقة هل هو مقتضى
المولى وكيف اتحمل انا هذه المشقة وكيف يتيسر لي في ذلك غير المخالفة يقبله العقلاء ويخطئون المولى في ذلك واضح وقد نبه
ايضا على ذلك بعض ما نطقت به كلمة اصحابنا في الاستدلال بان العسر والحرج منفي ولا يشير احد منهم الى جواز التخصيص بغير
الا ما خرج بالدليل مع ان طريقتهم في العمومات التي جارية مجرى لقاعدة يذكرون مثل ذلك ولم اجد الى الان في
كلامهم يذكرون هذا الدليل في مقام ويقولون خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي بل ظاهرهم ان ما ثبت ليس من
هذا الباب وانما نشا ذلك من بعض المتاخرين بعد ما عجزوا عن حل بعض ما يرد عليهم كما ياتي بعد ذلك مضافا
الى قوله صلى الله عليه وآله دين محمد حنيف وقوله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وليس المراد منه ان في هذا الدين اشياء سهلة واشياء
صعبة بالغة حد الحرج فان الدين ان كان اسما لكل فرد من التكاليف فهو يقتضي يكون كل منها سهلة وان كان اسما للمجموع
المركب يقتضي ذلك ايضا لان وجود الحرج في الدين يجعل المجموع المركب صعبا اذ انضمام التكاليف السهلة الى الشديدة لا
يوجب سهولة الشديدة بل يزيد ذلك شدة ويكون ثقلا فوق ثقل كتركيب الماء الحار المغلي بالبارد حتى عند
فان ذلك ليس من هذا الباب وقد علم من ذلك ان وجود ما يصدق عليه الحرج والعسر في هذا الدين مناف للروايتين
المشهورتين بل لم ينكر ذلك احد فان قلت لعل المراد كونها سهلة بالنسبة الى ما فوقها من الحرجية فان مراتب الشدة

متفاوتة قلت يكفينا في نفي الحرج والعسر ان اطلاق السهل ينفي ما قابله وظاهر ان ما بعد حرجا وعسرا غير موجود
في الدين وان كان فيه بعض مشقة وشدة ببعض من ابنائها فتدبر مع ان ما ذكر من الايات والروايات في نفي الحرج والعسر
لا يخفى على من لاحظها بعين البصيرة انها ليست مسوقة على سياق ما ورد من العمومات الاخر التي تخصص بالدليل فانه
لو قال قائل يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الا فيما ثبت من الشرع وكذا قوله ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين
من حرج الا فيما جاء في بعض الاحكام لكان هذا مما تشمئز منه النفس ويفهم منه التناقض وليس ذلك الا مثل قوله تعالى وما
يريد الله ظلما للعباد وما ربك بظلام للعبيد وما كان ليظلمهم وليس ما يتخيل من كونه من باب العسر والحرج الا كما
يتخيل من كونه من باب الظلم في اشياء لا تدرك عقول الاكثر ولا ينال اسرارها الا البالغون مرتبة الاطمينان و
العقل الكامل ولا يلزم من مجرد ورود التخصيص الذي لا يقف على حله النظر اخراج الظواهر المفاوتة للقطع بل القطعية
عن معناها وارتكاب مثل هذا التكلف الذي لا يخفى على المنصف غرابته والمصير الى ان ما ثبت مما ظاهره الحرج ليس من
ذلك الباب بل هو كاشف عن الخروج عن الموضوع وان كنا لا نعرف وجهه فنحن من ذلك مع انا نبين الوجه في ذلك ان شاء الله
والذي اوجب الاضطراب في هذا الباب امران احدهما انا نرى التكاليف الشاقة والاحكام الصعبة واردة في الشرع
واهل العرف يعدونه عسرا وحرجا وضيقا كالصوم في اليوم الحار الطويل والحج والجهاد ولزوم الثبات في مقابلة الكفار
وحرمة الفرار والتوضؤ بالماء البارد في الشتاء وفي السفر ومجاهدة النفس والسعي في طلب العلم في البلاد البعيدة و
عدم الخوف من لومة لائم في بيان احكام الله واجراء حدوده والجهاد في سبيله ونظائر ذلك وثانيهما ان الشارع امر
في بعض الامور الجزئية والتكاليف السهلة بالارتكاب وورد في النصوص الاستدلال في نفيها بادلة العسر والحرج فكيف
يكون امثال ما مر في الاخبار عسرا وحرجا ولا يكون ما ثبت من الامور المتقدمة التي هي اصعب منها بمراتب عسرا وحرجا ومن
هذين الامرين تولد الاشكال من وجهين احدهما وجود العسر والحرج في الشرع مع انه ينفيه ما سبق من الادلة وثانيهما
عدم امكان الجمع بين كون هذه الجزئيات السهلة من باب العسر وعدم كون تلك التكاليف الشديدة من ذلك الباب
قال الفاضل المعاصر في عوائده الامر في قاعدة العسر والحرج كما في سائر العمومات المخصصة في الكتاب الكريم والاخبار الواردة
في الشرع القويم وادلة العسر والحرج يدل على انتفائهما كلية لانهما لفظان مطلقان واقعان موقع النفي فيفيدان العموم وقد
ورد في الشرع بعض التكاليف الشاقة ولا يلزم من وروده اشكال في المقام كما لا يرد بعد قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
اشكال في تحريم كثير مما وراءه وما بعد قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الى آخره في تحريم اشياء كثيرة بل وكما تخصص بادلة تحريم
غيره عموم ذلك فكذا هنا فان تخصيص العمومات بمخصصات كثيرة ليس بعزيز بل هو امر في ادلة الاحكام شائع فغاية الامر كون
ادلة نفي العسر والحرج عمومات يجب العمل بها فيما لم يظهر لها مخصص وبعد ظهوره يعمل بها عدا التخصيص فلا يرد عليه شيء من
الاشكالين ولعل لذلك لم يتعرض الاكثر لذكر الاشكال اذ لا اشكال في التخصيص ولا يلزم تخصيص الاكثر ايضا فان الامور العسرة
الصعبة غير متناهية والتكاليف محصورة متناهية واكثرها مما ليس فيه صعوبة ولا مشقة وقال في الجواب عن الثاني ان ما عدا الله
بادنى مشقة في بعض الامور ورضاه بما هو صعب منه كثيرا في بعض فلا نعلم ان رضاه بالاول لكونه صعبا وعسرا بل لعله لامر اخر ولو علم
انه لذلك فلا منافاة بين عدم رضاه بمشقة ورضاه بمشقة اخرى لمصلحة خفية عنا واما احتجاج الائمة لنفي التكليف في بعض
الامور بانتفاء العسر والحرج فهو كاحتجاجهم لحلية بعض الاشياء بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي الخ وعدم حلية الاحتجاج بالعموم
وعدم وجود المخصص ومن ذلك يظهر ايضا الوجه في احتجاج الفقهاء بانتفاء بعض الاحكام الجزئية بنفي العسر والحرج ولا يلتفتون
الى احكام اخر اصعب منه واشد ثم قال الوظيفة في الفحص عن المعارض والترجيح وعدمه في هذه العمومات كغيرها من دون فرق

والوظيفة في تحقيق معنى العسر والحرج العرفي يختلفان باختلاف الزمان والمكان والشخص والاحوال وغير ذلك وكلما دخل
تحتهما وصدق عليه اسمهما فهو منفي حتى يثبت بالدليل ولا يرد ان معنى العسر والحرج غير منضبط بل مجمل لا ينفع في الاستدلال هذا
كلامه في بدا كرامه بحذف الزوائد وتنقيح الفوائد وقد عرفت مما قررنا ان كون هذه الادلة من باب الاصل مستبعد جدا
وظواهرها تابى عن ذلك وهما بالمعنى المتقدم ينفيهما العقل ايضا بملاحظة ما بيناه مضافا الى ان الظاهر من احتجاج الائمة
بنفي ذلك الشيء الخاص مثلا لانه حرج فراجع الاخبار حتى تعرف هذا المعنى لانه داخل تحت العموم ولم يقم دليل على خلافه بل
الظاهر من الايات الشريفة ان هذا الدين لم يركب من هذه التكاليف التي يدعي كونها حرجا فكيف يقول سبحانه وتعالى ما
جعل عليكم في الدين من حرج مع انه جعله في التكاليف كثيرا وبالجملة هذا التوجيه مما ينافيه ظواهر الادلة فتبصر سيما ان قوله تعالى
من كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ظاهر بل صريح في ان الصوم على الصحيح الحاضر ليس
بعسير بل العسر وجوبه على المريض والمسافر فكيف يقال ان الصوم في اليوم الحار الطويل عسر مع ان كتاب الله ناطق بخلافه ونظير ذلك
من ملاحظة الايات الاخر ايضا فتدبر وقال الفاضل المحقق القمي والذي يقتضيه النظر بعد القطع بان التكاليف الشاقة
والمضار الكثيرة واردة في الشرع ان المراد بنفي العسر والضرر والحرج نفي ما هو زائد على ما هو لازم لطبايع التكليفات الثابتة
بالنسبة الى طاقة اوساط الناس المبرئين عن المرض والعذر الذي هو معيار التكاليف بل هي منفية من الاصل الا فيما
ثبت وبقدر ما ثبت والحاصل انا نقول ان الله سبحانه لا يريد بعباده العسر والحرج الا من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال
متعارف الاوساط وهم الاغلبون والباقي منفي سواء لم يثبت اصله اصلا او ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة
وهذا الكلام قابل لاحتمالين احدهما ان يكون المراد ان عمومات العسر والحرج كساير العمومات مخصص بما يرجح عليها من الادلة
بعد اعمال قواعد الترجيح فيكون المراد ان الله لا يريد الحرج الا ما اراده واثبته من التكاليف التي علم من الدليل الراجح على
دليل النفي وثانيهما ان هذه العمومات تعليقية مقيدة في حد ذاتها بعدم الثبوت من الشرع بمعنى ان كل ما لم يثبت من
الشرع فهو عسر منفي فيكون مؤكدة لادلة اصل البراءة وجاريا مجريها ولا يعارض الدليل الوارد على الثبوت لانه مقيد
بعدم وروده وارد ويرد على الاول ما اوردناه على ما في العوايد فانه ماخوذ من ذلك نقضا وحلا وعلى الثاني
ان هذا مخالف لما نرى من طريقة الفقهاء من تمسكهم بهذه العمومات في مقابل الدليل ولا يجعلونها جارية مجرى
اصل البراءة مع انه لا ينفع ح في شيء اذ كل تكليف مشكوك منفي سواء كان عسرا وحرجا او غيرهما والذي يقتضيه النظر في
بعض اجزاء كلامه ان يكون مراده عدم كون ما هو ثابت في التكاليف عسرا وحرجا بمعنى ان التكليف لا بد ان يكون فيه
مشقة وكلفة لكن المقدار الموجود في هذه التكاليف بالنظر الى متعارف الاوساط ليس بعسر ولا حرج وفي هذا المعنى
قال العلامة الطباطبائي واما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض الناس
والدية على العاقلة ونحوها فليس شيء منها من الحرج في شيء فان العادة قاضية بوقوع مثلها والناس يتكلفون مثل
ذلك من دون تكليف من دون عوض كالمحارب للحمية او بعوض يسير كما اذا اعطى على ذلك اجرة فانا نرى ان كثيرا يفعلون
ذلك لشيء يسير وبالجملة فما جرت العادة بالاتيان بمثله والمسامحة وان كان عظيما في نفسه كبذل النفس والمال
فليس ذلك من الحرج في شيء نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات والمنع عن جميع المشتهيات نوع منها على الدوام حرج
وضيق ومثله منتف في الشرع هذا كلامه رفع في الخلد مقامه ونزيد ذلك توضيحا ونقول دفعا لما يتخيل بعضهم من
المناقشة في هذا الكلام انا نرى بالعيان ان المولى اذا امر عبده بالحضور في خدمته كل يوم ثلث ساعات مثلا او امره
في مدة عمره مرة بالذهاب باعطاء الى الفقراء عشر ما اعطاه مولاه وامره مثلا مرة ليلة بالامساك عن الا

في كل سنة وامره في مدة عمره مرة بالذهاب الى بلد بعيد لقضاء حوائج لمولاه في تلك البلاد مع اعداد اسباب سفره و
اعطائه اياه ما يحتاج اليه في طريقه على حسب شأنه وحاله وجعل له في كل ما يحتاج اليه من نفقة نفسه من اكل وشرب
ولبس ونكاح ونحوه من اصل ماله مما يزيد على حاجته بل زاده سعة في ذلك ومنعه عن التعرض لاموال الناس والخيانة في اعراضهم
وانفسهم واغناه بعطائه عن التعرض لذلك كله وامره بالمعاشرة مع العبيد بالمعروف بحيث لا يترتب عليه الفساد وامره
بدفع من كان عدوا له ولمولاه مع امكانه لا يعد هذا عسرا وحرجا بالنسبة الى ذلك العبد وكيف يكون ذلك حرجا
مع ان هذه الطريقة طريقة احسن للناس نفسا ودينا وعلى عادة الناس خلفا وسلفا بالنسبة الى احبائهم وعشايرهم
وكيف يعد اتيان مثل هذه الاشياء حرجا اذا امر به الحكيم على الاطلاق ولا يعد حرجا بالنسبة الى الخلق المحتاج بعضهم
لبعض وانا نرى ان المقدسين المتعبدين بهذا الشرع يباشرون هذه التكاليف ويزيدون عليه من المندوبات الى ما شاء الله
ومع ذلك هم في قيامهم وقعودهم ومعاشرتهم مع الناس وتزينهم مما احل الله لهم من الطيبات على احسن حال واكمل دعة
ولو كان هذا من الضيق والحرج لعم سائر الناس فان الضيق معنى معروف عرفا مضافا الى ان عوام الناس اهل الشريعة قد ذهب
في اذهانهم ان هذه الشريعة سهلة ما يكون من الاعمال بحيث لو فعل هذه الخدمات كلها عبد لمولاه بل صديق لصديقه
ما يعد في نظرهم مثل هذه الاشياء خدمة واظهار اخلاص فكيف في عبادة رب الكريم ونحن نمثل لك فروعا متفرعة
على نفي الحرج والعسر حتى يتضح عندك الفرق بين القسمين منها عدم نجاسة البئر بالملاقاة والعفو عن دم الجرح والقرح
الذي لا يرقى وعن ما دون الدرهم وثوب المربية للصبي وعن نجاسة ما لا يتم الصلوة به ومطهرية الارض وطهارة الات
البئر مثلا كالعصير وخبزه المطبوخ ومن يحكمه وعدم لزوم الاحتياط والاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة وطهارة الحمام
وحل ذبيحتهم وعدم لزوم الصيغة في كل معاملة وصحة بيع الصبي فيما جرت به العادة وعدم لزوم التحرز عما ينفصل من البدن من
الاجزاء الصغار وعدم انفعال العالي والرخصة لكثير الشك وجواز التيمم للمتضرر بالماء وطهارة ماء الاستنجاء وعرق
الجنب من الحرام وعدم لزوم الخمس في الهبات والميراث وفي الزكوة في المعلوفة وعدم لزوم الترتيب في القضاء وعدم لزوم
العلم بصحة اعمال الناس وقبول قول الودعي في الرد وعدم اعتبار الشك بعد الفراغ ومشروعية القرعة وجواز الوكالات
والنيابات واباحة ما يغلب عليه الحاجة وجواز اخذ الاجرة على الصنايع وحل النظر الى المحارم وشرع النفقة وعدم
لزوم الكيل والوزن في النقود وفي جنسه ومشروعية التوبة والقصر في السفر وعدم لزوم قضاء الصلوة على الحائض واباحة
الافطار للحامل والمرضع والشيخ وذي العطاش والعفو عن اختبار ما يعسر اختباره في البيع ومشروعية الخيارات والطلاق
والرجعة ومشروعية الكفارات والديات واباحة المحظورات عند الضرورات والرخصة للاكل عن البيوت المخصوصة
وفي الانهار المملوكة والاراضي المتسعة للزوجة في مال زوجها وفي قطع الصلوة لامور وعدم بطلان عبادة من عليه
دين وثبوت بعض الحقوق بالشياع وكفاية الواحد في وصيته وعدم لزوم التوكيل على الاخرس ومشروعية المعاملة على
الغسل في الحمام وعلى الرضاء مع خروجهما عن قاعدة الاجارة ونظاير ذلك وهذه الفروع قسمان منها ما اثبتناه وحكمنا
به من دلالة العسر والحرج ولو مع وجود معارض لها من العمومات الاخر ودليل خاص لكن حيث علمنا تحقق العسر والحرج فيها
نفيناه وحكمنا بالرخصة في ذلك كله ومنها ما ثبت من الادلة الاخر من اجماع او ضرورة او نص ونحو ذلك على طبق قاعدة
العسر والحرج وفي ذلك ايضا نقول ان هذا من دليل العسر والحرج وان قيل ان بعد ثبوت ذلك من الشرع لا فائدة في بيان
انه للعسر والحرج او لغير ذلك لكنا اذا عرفنا تحقق الحرج بذلك نفيناه ولو لم يكن هناك دليل خاص ايضا واغلب النصوص
الخاصة انما هو عن الائمة الاطهار ولا ريب انهم يحكمون على وفق كتاب الله الذي فيه تبيان كل شيء ولعل ذلك كله حكموا

من جهة نفي الحرج فيكون الفائدة من هذا الكلام ان الحرج مطلقا منفي والحاصل انه لا يخفى على الفقيه البصير ان هذه
الاشياء او لم يثبت فيها الرخص لكان ضيقا على الناس في معادهم ومعاشهم وليس مثل الجهاد ونحو ذلك من هذا الباب
وتوضيح ذلك ان العسر والضيق غالبا يحصل بزيادة الكم ولو في تكليف سهل مثلا لو امره الامر بقراءة القران ثلثة ايام
متواليه ولو في مكان راحة عنده عد هذا ضيقا ولو لم يرخص في الاعتكاف الخروج عن المسجد لحاجة او لعيادة مريض ونحو ذلك
عد ضيقا والحاصل الفرق بين ما ذكرناه من موارد العسر والحرج وبين هذه التكاليف لنا بين واضح جدا فالحق ان
ما ورد في الشرع من التكاليف ليس مما يعد عسرا وحرجا عرفا وكفاك في هذا المعنى ملاحظة الايات في هذا الباب نعم
بقي علينا الاشكال الثاني وهو استدلال الائمة في بعض الامور الجزئية بنفي الحرج وهو العمدة في هذا المقام فنقول اولا
ان هذه الاستدلالات غالبا في قبال العامة والمقصود اسكاتهم بظاهر الكتاب وثانيا ان اغلب موارد هذا الاستدلال يعد في
العرف حرجا ولو لم يكن فيه نص خاص لكنا ننفيه ايضا بالعموم ودعوى انها اسهل من ايجاب الزكوة والحج ممنوعة بمعنى انا لا ننكر
صعوبة مثل الجهاد لكن المدار على صدق الضيق والحرج دون الصعوبة وزيادة مرتبة العمل ومقداره ولا يعد في العرف على عدم
الناس وجوب الجهاد مثلا ضيقا وحرجا لوقوعه كثيرا بين الناس بدواعيهم النفسانية وعدم نجاسة ماء الاستنجاء
حرجا من جهة كثرة وقوعه وقلة المياه سيما في مكة والحجاز وامثالهما فان الالتزام بتطهير كل ما يصيبه شيء من ذلك
يعد حرجا وبالجملة لا بد في العسر والحرج مدار شدة التكليف وعظم شانه وعلو مقامه في الاقطار بل قد يتخلف عن
ذلك كثيرا ومدارهما غالبا على زيادة الكم وغلبة الوقوع وعموم البلوى وندرة المناص والعلاج وان كان شيئا
لا يعد تكليفا في نظر العقلاء والمكلفين فتدبر وفي اطراف الكلام تقدر في اداء الفرق بحظ وافر فان المقام لا يخلو
من دقة وان استوحش منه الناظر ابتداء ولكن الفقيه بعد ملاحظة صدق اللفظ وفهم اهل العرف في اللسان
وثالثا نقول لا يلزم فيه من الاستدلال بنفي الحرج كون ذلك الشيء حرجا بخصوصه بل لعله لانضمامه الى التكاليف الاخر
بمعنى ان الامام صلوات الله عليه يريد ان الله سبحانه كلف بتكاليف معلومة مبينة سهلة ليست على العسر
والحرج وهذه الجزئيات ايضا لو لم يرخص فيها لزم من انضمام ذلك الى تلك التكاليف الحرج ولنوضح ذلك في مثال
فان المولى اذا امر عبده مثلا بتصعيد ماءه من طعام الى السطح من درج عال جدا فلا عسر في ذلك نعم لو اضاف الى
ذلك ان تضع رجلك عند الصعود كذا وعند النزول كذا واذا صادفك احد مثلا لا تقعد الا مستريحا ونحو ذلك عد
حرجا وان كان هذه في جنب اصل التكليف بمنزلة العدم ونظيره في الشرعيات ان الصلوة لا حرج فيها ولكن جعل
الثقل على القدمين بالسوية موجب للحرج وبالجملة المراد ان بعد ما علمتم من التكاليف التي تعرفون انه ليس بحرج
فلا تثبتوا هذه الامور الجزئية ايضا فانه لو اثبتت هذه الامور ايضا لانجر الى الحرج والمفروض ان الله لا يريده فعليك
بالتدبر في اطراف الكلام تجده وافيا في حل اشكال المقام بعون الله الملك العلام وربما قيل في رفع الاشكال
ان العسر والحرج في الامور يختلف باختلاف العوارض الخارجية فقد يكون شيء عسرا وحرجا ويصير باعتبار امر خارج
سهلا وسعة ومن الامور الموجبة لسهولة كل عسر وسعة كل ضيق مقابلته بالعوض الكثير والاجر الجزيل ولا شك
ان كلما كلف به الله سبحانه يقابله بما لا يحصى من الاجر وعلى هذا فلا يكون شيء من التكاليف عسرا وحرجا وما لم
يرخص احد فيه بادنى مشقة يكون من الامور التي لا يقابلها اجر ولا يستحق عليها عوض وثواب وبما كلف به من الامور
الشاقة ظاهر انه ارتفعت مشقتها وبما علق عليها من الاجر الجزيل والثواب الجزيل وهذا الكلام مؤيد لما ذكرناه
ولكنه محل نظر من وجهين احدهما انه لا نسلم ارتفاع الحرج بالجزاء الوافر مطلقا ولا دليل عليه اذا امر المولى عبده بان لا ينام

في الليل ابدا او لا يفطر في النهار كان بعده هذا حرجا وان جعل في مقابله من الاجر ما لا يعد ولا يحصى نعم لا انكر ان
لها ايضا مدخلية في جعل الفروض فيحمل الكلام الى ان تكاليف الشرع ليس فيها الحرج كالمثال المذكور بل ليس حرجا اصلا
ولو تخيل فيه المشقة الموجبة للضيق بعد ملاحظة النعيم الدائم فانه دافع لموضوع العسر والحرج بالنسبة الى هذه التكاليف الثابتة
وهذا الكلام جيد وثانيهما انه ينبغي ان لا يعارض دليل العسر والحرج لشيء اذ كلما ثبت فيه لا حرج فيه للثواب وما لم
يثبت فينفى بالحرج لكنه لا فائدة فيه اذ المشكوك فيه منفي بالاصل ولا يحتاج الى ادلة العسر ويرده ما ذكره المعاصر المحقق في عوائده
واثبت جبره بانه غير وارد اذ في موارد العسر والحرج كما عرفت في الفروع المتقدمة مما لا ينفع في رفعها الا الاجر والثواب
مع ورود عموم او قاعدة باثباته فانا ننفي مثله بقاعدة الحرج فان ادلة الاجتناب عن النجس في العبادة وفي
الاكل والشرب المنصرفة الى المواضع يقضي بالاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة ولا يمكننا ان نقول مقابلة الاجر و
الثواب يرفع هذا الحرج الذي في الاجتناب عنه فننفيه بقاعدة الحرج والحاصل بعد التامل فيهما وجهنا بركلام في
دفع الايراد الاول ليسقط هذا الكلام بعد التامل التام عنوان من جملة الاصول المتلقاة من الشريعة قاعدة
الضرر والضرار وهو من القواعد الكثيرة الدوران العامة النفع ويبتنى عليه كثير من الفروع في الفقه الا ان الاجمال
المحل انما هو في معناه وفي كيفية دلالته ولهم في ذلك كلمات كثيرة والذي ينبغي البحث في ذلك تنقيح المراد منه بحسب ما
يستنبط من كلمة الاصحاب لانها المعيار في امثال الباب فلا بد اولا من ذكر المقامات التي استندوا فيها الى قاعدة نفي
الضرر حتى يتضح من مجموعها ما ينبغي ان يوقف في ضبط المعنى والمراد وتحرير الاستدلال ليكون جامعا بين النص والفتوى
فنقول من جملة موارد القاعدة ما مر في مسئلة العسر والحرج فان كل ما فيه عسر وحرج فهو داخل في معنى الضرر و
صرحوا بذلك في طائفة من الموارد الا ان العسر ونحوه مما يتحقق غالبا في جنبة الحكم التكليفي والضرر اعم منه ومن الوضعي
ويندرج تحته لزوم دية الترس المقتول على المجاهدين وسقوط النهي عن المنكر واقامة الحدود مع عدم الامن وعدم الاجبار
على القسمة مع تحقق الضرر وعدم لزوم اداء الشهادة كذلك وحرمة السحر والغش والتدليس ومشروعية التقاص وجواز بيع
ام الولد في مواضع والتسعير على المحتكر ان اجحف وحرمة الاحتكار مع حاجة الناس وتفريق الام عن الولد وجواز قلع البائع
زرع المشتري بعد المدة وتخير المسلم في الفسخ مع انقطاع المسلم فيه عند الحلول وتخير المرابح عند الكذب والخديعة وفي خيار
التاخير وما يفسد ليومه والرؤية والغبن وعدم سقوط خيار الغبن بالخروج عن الملك وخيار العيب والتدليس والتفرق و
الشركة وبعد التسليم وتبعض الصفقة وحلول الديون بموت المديون وبيع ما يتسارع اليه الفساد من الرهن وخيار الغير
في الصلح وعدم جواز شراء المضارب من ينعتق على المالك وعدم لزوم دفع الغاصب على المودع وجواز دفع الوديعة الى
الحاكم او الثقة عند الضرورة وعدم جواز الرجوع في مثل عارية اللوح في السفينة وتخير المالك مع ذهاب ما هو اشد ضررا
من الماذون فيه وفي تخير المشتري مع ظهور العين مسلوبة المنفعة والخيار في الاجارة لو عم العذر عقلا او شرعا ومهلة الشفيع
لو تضرر المشتري وعدم تبعض الاخذ بالشفعة وعدم بطلانها بالفسخ بعيب ونحوه وعدم لزوم الوصاية لو لم يقبل وتخير المولى
عليه لو زوجه الولي بغير الكفو او بذات العيب وجواز تزويج الامة مع العنت وخيار الزوجة مع فقر الزوج وحرمة الدخول
في السوم والخطبة بعد اجابة الغير وفسخ النكاح بالعيوب ابتداء واستدامة في احد الزوجين وترك القسمة بليلة من ليلتين او
باكثر وسقوط قسمة المجنونة وعدم جواز العضل على ان يدعها وصل منه لها وسماع دعوى المقر المواطاة وعدم جواز
احياء مشعر العبادة وحرمة التطويل او الممانعة في المشتركات كالمساجد والمشاهد والنظر وفي الاسواق ونحو ذلك
وعدم جواز القصاص في الطرف مع التغرير بالنفس وشرعية اصل القصاص والديات وكثير من جزئيات فروعهما فقد ير

وبعد التأمل في ذلك كله يظهر ان اصحابنا فاهمين عدم الضرر بما يشمل ذلك كله وتنقيح هذا المطلب من جملة المشكلات
فانظر والمستند في هذه القاعدة الاخبار المتواترة على نفي الضرر والضرار كما ادعاه فخر المحققين في كتاب الرهن على
ما حكي عنه وفي الصحيح من اضر بشيء من طريق المسلمين فهو ضامن له وفي الصحيح الاخر من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو
ضامن وفي الخبر كل شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه وفي رواية عقبة في باب الشفعة لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام وفي خبر هرون فيمن يشرك في بعير اشتراه غيره بعشرة بدرهمين للرأس والجلد قال عليه السلام ان ادهما فليس له
ذلك هذا الضرار وحقه الخمس وفي حكاية سمرة بن جندب روايات كثيرة منها ما رواه ثقة الاسلام والشيخ في
الكافي والتهذيب في الموثق لابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل
من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن
اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الانصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله صلى الله عليه وآله وخبره بقول
الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان
يبيعه فقال لك بها عذق في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للانصاري اذهب
فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وقد روي في كتب الفروع للعلامة وغيره بلفظ لا ضرر ولا اضرار او لا ضرر
بالاضرار والثلاثي متعد والرباعي متعد بالباء اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا
يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء
عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع انت به وقيل هما بمعنى
والتكرار للتاكيد وفي بعض النسخ ولا اضرار ولعله غلط وفي القاموس ضره به واضره وضاره مضارة وضرارا و
عن الصحاح الضر خلاف النفع وضره وضاره بمعنى والاسم الضرر وعن النهاية تمام ما نقلناه عن المجمع وقيل الضرر الاسم
والاضرار المصدر فالنفي لهما معا وثانيها ان الامور المتعلقة بالمكلف اشياء منها ما هو مال من اعيان او منافع
ومنها ما هو حق من استحقاق انتفاع او فسخ او الزام او مطالبة او اخذ او اولوية او نحو ذلك ومنها ما هو من قبيل
النفس والبدن ومنها ما هو من قبيل العرض وعلى التقادير كلها اما ذلك كله او لا فنقول لا ريب في صدق الضرر
بالماليات فان حدث نقص مالي في العرف يعد ضررا لصاحبه وكون شخص سببا لذلك يعد اضرارا لكن فيما كان
بالفعل واما ما هو بالقوة ككثرة نماء البستان ونماء سائر الاملاك ومنافعها المتجددة على التدريج فهو كذلك فان
طرء ما يوجب عدم حصول هذه المنافع مع كون الشان حصولها عادة يعد ضررا والتسبيب له اضرارا واما الحقوق
فما لم يتحقق شيء من ذلك لا يعد حقا عرفا وشرعا ولا يعد منع شيء منها منعا للحق ولا اضرارا واما بعد تحققها
فيعد ذلك اضرارا به فلو سبق احد مثلا الى مكان مشترك فدفعه غيره فقد اضر في حقه واما مثل المشاهد
والمشاعر التي قد ذكرنا في الموارد ان المانع فيها باحيائها واطالة او نحو ذلك اضرارا فلا يتوهم انه حق لم يتعلق
بعد فكيف يعد ذلك ضررا اذ الحق ان تعلق حق المسلمين مثلا بعرفة ومنى ومشاهد الزيارة ونحوها متحقق بالفعل
فان ذلك كله معدود من مصالحهم ولا يلزم حصولهم في ذلك الوقت فلو خربها شخص او عمرها بما يمنع الغرض المقصود
فقد غصب على المسلمين حقوقهم واضرهم ونحو ذلك الجائر للخطبة والدخول في السوق فان بمجرد المقاولة تعلق حق للسابق
وان لم يتحقق بعد فان من دفعه عن ذلك فقد اضره واما البدن فلا ريب في كون ما يوجب نقصا في عينه او منفعته
او هيئته المتعارفة ضررا واضرارا سواء كان بجرح او قطع او احداث مرض او زيادة او بطؤ برئه وكذا ما يوجب حدوث

احدها

وثانيها

الم في

ثالثها

الرقبة مناف للطبيعة واما العرض فضابطه ما هو داخل في احترام المكلف ليكون هتكه موجبا لذلته وانكساره بين
الناس فمن تعدى الى حرمه او وطئ المعلى عورته او دخل على عياله او ما يتعلق به من المحارم والنساء او اغتابه او اتهمه او
طعن عليه في وجهه او اظهر شيئا مما لا يرضى بظهوره فهو هتك للعرض واضرار في الحقيقة ومثل ذلك كله ضرر واضرار ويجيء
توضيحه ويبدو اعليه وانه بمنزلة كما مرت ومثل ذلك فعل شيء يوجب الاستخفاف والمهانة ولو بترك بعض التعارفات
العادية التي ليس من شانها ان يترك بالنسبة اليه فان ذلك كله داخل في الاضرار بالعرض واسقاط الاحترام و
انت بعد التامل فيما ذكرناه من الموارد تعرف ان شيئا منها ليس بخارج عن هذه الاقسام التي ذكرناها تفصيلا و
ثالثها انه بعد ملاحظة ما حررناه يظهر انه فرق واضح بين منع النفع والضرر فانهما متضادان لا متناقضان وليس كل
ما ليس بنفع ضررا فقد يكون شيء ليس بنفع ولا ضرر في الامور المذكورة لو لم يكن شيء منها بالفعل ولا بالقوة
القريبة لكنه قابل للحصول لو منع عنه مانع فانما هو مانع عن النفع لا اضرار مثلا لو كان لشخص ارض يريد عمارتها واحياءها
فمنعها مانع عن ذلك لا يعد مثل ذلك ضررا في المال اذ لم يكن هناك مال حتى ينقص نعم من جهة انه منعه عما له التسلط
عليه فهو مفوت حق تسلطه وهو كلام آخر واما لو كان له ملك معمور فمنعه مانع عن محافظته حتى خرب فهو ضار له
في ماله ولو كان لشخص متاع يريد ان يبيعه باعلى قيمة فمنعه عن ذلك حتى نقصت القيمة لم يضره في المال فان ماله موجود
والنفع الحاصل من البيع لم يكن مالا حتى يلزم الضرر اذا عرفت هذه فاعلم ان الضرر والاضرار والضرار كلها مشتركة
في افادة معنى نفي الضرر ولو كان في الاخيرين معنى زايد يحسب عليه فالروايات كلها دالة على نفي ما يعد ضررا في الاسلام
وظاهر لفظ الرواية نفي ماهية الضرر والضرار في الدين اصلا ولو اهمالهما لكون لا موضوعا لنفي الطبيعة والخبر هنا موجود
كما في ظاهره وحاصل المعنى عند نفي ماهيتها في الدين يتحلل الى ان ما يسمى بهما في العرف ليس من الدين بل هو شيء
غير موجود فيه وخارج عنه فلو فرض حكم يتحقق فيه الضرر على احد فينبغي بمقتضى الرواية القول بان هذا ليس من
دين الاسلام الذي شرعه الشارع والا لزم انخرام القضية الكلية ولازم ان الدين بهذا الدين يستلزم جريان الاحكام
من الشارع وصدور الافعال من المكلفين بحيث لا يتحقق فيه ما يعد ضررا وما توهم ان حمل الخبر على هذا المعنى موجب
للكذب لوقوع الضرر والضرار مدفوع بان هذا لازم لو لم يقيد بقيد في الاسلام اذ بدونه يكون المعنى نفيهما في
الخارج مع انه واقع وهو مستلزم للكذب لكنه بعد التقييد يرجع النفي الى انهما منفيان في الدين كالعسر والحرج ولا
يلزم من ذلك كذب لكن الاشكال وارد على ما ليس فيه قيد في الاسلام كما في بعض الاخبار بل اكثرها فلا بد اما من
تقييدها بذلك او دعوى ان المعلوم من الخارج ان الشارع يريد بها بيان صفة الاسلام وكيفية الدين فيرادة
على نفيهما فيه لا مطلقا والحق ان سياق الروايات يرشد الى ارادة النهي من ذلك وان المراد تحريم الضرر والضرار
والمنع عنهما وذلك مما لا يحمل الا على معنى النهي واما تفيد كلمة مشروع ومجوز ومباح ونحو ذلك في خبره مع بقائه
على نفيه وعلى التقديرين يفيد المنع والتحريم وهذا هو الانسب بملاحظة كون الشارع في مقام الحكم من حيث هو كذلك
لا في مقام ما يوجد في الدين وما لا يوجد وان كان كل من المعنيين مستلزما للآخر اذ عدم كونه من الدين ايضا
معناه منعه فيه ومنعه فيه مستلزم لخروجه عنه مضافا الى ان قولنا الضرر والضرار غير موجود في الدين معنى يحتاج
تنقيحه الى تكلفات حيث ان الضرر مثلا لنقص المال او ما يوجب نقصه وذلك ليس من الدين بديهة اذ الدين عبارة
عن الاحكام لا عن الموضوعات فيحتاج الى جعل المعنى ان الحكم الذي فيه ضرر واضرار ليس من الدين لا انفسهما
وهذا تاويل غير متبادر وان بالغ فيه بعض المعاصرين نعم هنا كلام وهو انه لو كان بمعنى المنع والتحريم اختص بالاضرار

المكلفين لا لنفسهم ولا لغيرهم ولا يشمل ما كان ضررا من الله تبارك وتعالى مع ان الفقهاء كما عرفت في الموارد
نفوا كثيرا من التكاليف اذا كان موجبا للضرر في نفس او مال ولا وجه لكون ذلك حراما على الله تعالى ولو ظننا ان
المراد عدم وجوده في الدين لزم الاستدلال في ذلك ايضا قلت الظاهر من سياق الخبر ان عدم تجويز ذلك
ليس محض التعبد الشرعي بل انما هو شيء يمنع منه العقل ايضا ومناف للحكمة كالكذب فكما هو قبيح غير مجوز بالنسبة الى
المكلفين فكذا الحكيم على الاطلاق فانه ايضا لا يصدر منه مثل ذلك فمعنى الخبر ان الضرر والضرار غير مجوز بل هو قبيح
ويكون الفقرة مسوقة مساق قاعدة عقلية ومن هنا يتجه ان نستدل على هذه القاعدة مضافا الى النصوص
بدلالة العقل ايضا فان الضرر والاضرار مناف للطف والعدل على ما نفهم من معناهما ومثل ذلك غير مجوز
عقلا ايضا بتقريب ما اسلفناه في مسئلة العسر والحرج ويرد في هذا الباب الاشكال السابق في العسر والحرج من
ان الظاهر من النصوص عدم ورود ضرر في الاسلام مع انا نرى وجوب الجهاد والزكوة والخمس وغير ذلك من التكاليف
الموجبة لنقص المال والعرض وتلف النفوس ونحو ذلك فلا وجه لنفي الضرر مطلقا ومن انا نرى في النصوص استدلالا
على نفي الجزئيات بحديث لا ضرار مع وجود ما هو اعظم من ذلك في الشرع قال الفاضل القمي معناه انه تعالى لا يرضى باضرار
بعض عباده بعضا ولا يفعل ما يضر العباد ويجوز لمن يتضرر دفع الضرر عن نفسه فالمراد بنفي الضرر نفي ما هو زائد
على ما هو لازم لطبائع التكليفات الثابتة بالنسبة الى طاقة اوساط الناس البريئين عن المرض والعذر الذي هو
معيار مطلق التكاليف بل هي منفية من الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت ولا يريد الله الضرر الا من جهة التكاليف
الثابتة بحسب احوال متعارف الاوساط ويرد على ظاهر الكلام كما مر في مسئلة العسر ان قاعدة الضرر لا تعارض دليلا
اذ يكون على كلامه مقيدا بالضرر الذي لم يثبت من الشرع فكلما دل عليه دليل في الجملة فلا ينفيه قاعدة الضرر
مع ان الفقهاء كثيرا ما ينفون ما عليه دليل من عموم ونحوه بقاعدة الضرر لكن الظاهر ان مراده ايضا ليس ذلك بل الظاهر
ان غرضه ان الضرر منفي وهو ايضا كاحد العمومات فما دل على خلافه لا بد فيه من ملاحظة الترجيح وقواعد الالفاظ
ونحو ذلك من قواعد التعارض ثم بعد ملاحظة الدليل وقوته لو ثبت شيء بوجه فلا مانع منه الا ان قاعدة الضرر تعتضد
مع عدم دليل تام كاصل البراءة ونحوه ثم لا يخفى ان مجرد النقص في المال والبدن ونحوه لا يعد ضررا مطلقا بل اذا لم يكن
بازائه ما يجبره ويدفعه فان اعطاء شخص من ماله عشرة دراهم لشخص لاجل تحصيل خمسة عشر او عشرة مع تعلق غرض بذلك
لا يعد ضررا وكذلك الفصد والحجامة وقلع الضرس ونحو ذلك لدفع ما هو اشد من ذلك لا يعد ضررا ولا يعد شيء
من ذلك لو صدر من شخص آخر بالنسبة الى شخص اضرارا بل لو كان في مقابلة ما يساويه فليس بنفع ولا ضرر ولو كان
ما هو بمنزلة اعلى فهو يعد نفعا فقد يقابل ضرر مالي بنفع بدني او ديني او عرضي وبالعكس وقد يقابل كل بمثله و
بالجملة ما له جابر مقصود للعقلاء في امور معاشهم ومعادهم لا يعد ضررا وان كان نقصا في احد المذكورات فعلى هذا
ما ورد في الشرع من التكاليف بعد وجود النفع الاخروي في الجميع بل النفع الدنيوي من دفع بلية وحفظ مال وزيادة
نعمة كما هو مقتضى الآيات والاخبار في الزكوة والصدقة ونظائر ذلك لا يعد ضررا حقيقة وذلك واضح بل هذا في الحقيقة
نفع لان ما يصل الى المكلف بذلك من الخير اضعاف ما اصابه من النقص ظاهرا وما ورد من مثل القصاص ونحوه فانما
هو جبر لما وقع من الضرر وكذلك الديات ونحوه على ما قرره الشارع الحكيم وكل ما فيه تحمل المنقصة فيقابل بثواب لا يخفى على
من اعتقد بوعد الحق الغير المكذوب فلا ينقض لورود ما هو ضرر في الشريعة ولا يلزم من ذلك عدم امكان معارضة
دليل بقاعدة الضرر لانه كاشف عن نفع دنيوي او اخروي فلا وجه لنقضه بقاعدة الضرر اذ الاصل عدم تحقق ذلك والمفروض

ان كون

ان كونه ضررا في الظاهر مقطوع ومقابلته بالنفع محتمل فالم يقم دليل قوي محكم دال على ثبوته حتى يعلم كونه في الواقع مقابلا لنفع فينفيه قاعدة الضرر فاذا تعارض مثلا دليل دال على ثبوت ضرر مع دليل نفيه بالعموم من وجه فلا يعلم من ذلك تخصيص احد الدليلين بالآخر حتى يعلم انه ليس من الضرر فلا بد من دليل راجح مخصص لذلك حتى يعرف انه خارج عن هذا الموضوع فتدبر جدا وتوضيحه ان الدليل المثبت على قسمين قسم هو دال على نفس الضرر كالزكوة والحج ونحوهما ولا ريب ان بعد دلالة الدليل على ذلك نعرف انه ليس بضرر وقسم ليس كذلك فان عموم دليل الحج والتوضؤ يشمل ما لو كان فيه ضرر بدني ونحو ذلك ولا يمكن ان يقال انه ليس بضرر اذ ما ثبت من الدليل العوض على الوضوء والحج لا على المضار الاخر الموجود في ضمنها ووجود المقابل الطبيعة لا يرفع الضرر في اللواحق وقس على ذلك ما يرد عليك من نظائره ما دفعناه بقاعدة الضرر فلخص من ذلك ان هذه القاعدة ايضا كقاعدة العسر والحرج مما لا يقبل التخصيص وكل ما هو ظاهر في خلافه يعني انه يخيل كونه ضررا فهو من باب التخصص والاختصاص والخروج عن الموضوع والعجب من بعض الاعاظم حيث غفل عن هذا حيث جعل الاجزاء غير دار اضاللضرر وذهب في مسئلة العسر والحرج الى وجود التخصيص وكونه كساير العمومات لما ورد عليه من الاشكال الذي منعه في بحثه وعلى ما قررناه فهما من باب واحد واما توهم انه من باب الاصول التعليقية التي لا تعارض دليلا بل كلما هو حجة تقدم على هذه القاعدة فهو تفريط بين مناف لظواهر النصوص بل صريحها ومناف لما هو المقطوع من الاصحاب من نفي الادلة بالقاعدة ومحصل البحث ان كل ما يعد ضررا في العرف في مال عينا او منفعة او حق او بدن او عرض جائز او غير واقع في الدين ولا فرق في ذلك بين نفس المالك وذي الحق وغيره وكما لا يجوز اضرار غيره لا يجوز اضراره بنفسه ايضا في شيء من ذلك وهل هو من الامور الاختيارية القابلة للاسقاط بمعنى ان الشارع منعه لاحترام ذي الحق فاذا رخصه في ذلك فلا باس ام لا بل هو حكم منجز من الشارع لا ينفع فيه الرضا مقتضى ما ذكرناه من عدم جواز اضرار الرجل لنفسه هو الثاني لانه اذا لم يجز له ان يضر بنفسه فليس له ان يرخص غيره ايضا في ذلك فاذا لم يكن له ذلك لم يكن له رخصة اعتبار ولكن لا تناط بالمعاصي ولا فرق ايضا في عدم الجواز بين الضرر الكثير واليسير بعد صدق اسم الضرر لدخولهما تحت العموم اذ هما نكرتان واقعتان في خبر النفي فيفيد ان العموم في عدم الجواز او في عدم الوجوب على الاحتمالين في معنى الحديث كما واما ما لا يعد ضررا عرفا كما كان نقصا في شيء من الامور المذكورة بمقدار لا يعتد به كحبة من حنطة وسنبلة من زرع او تعب قليل في البدن او ما كان بازائه مقابله من نفع يقوم مقامه ويزيد عليه كالصيافة او بعض التحف والهدايا والحجامة والفصد ونظائر ذلك مما لم يرد اع يعتد به فذلك غير جائز غير منفي ولا منهي في نفس المكلف في غيره للاصل من دون دليل على خلافه هذا كله بحث الى مدلول اللفظ وتحرير القاعدة بحسب ما يستفاد من العبارة واما الكلام والنظر في فقه القاعدة بمعنى ان ما اثبت بها الفقهاء في الموارد التي عرفتها من احكام مخالفة للضوابط بمعونة هذه القاعدة من الاحكام الوضعية هل هي مما يستفاد من الرواية اولا وهذا الذي ينبغي البحث فيه للفقيه فنقول ان هنا مقامات المقام الاول في انه بعد ثبوت نفي الضرر والنهي عنه لو ثبت ضرر وحصل من بعض المكلفين لبعض في عقد او ايقاع او غصب او تصرف وتدليس او نحو ذلك فما بالمناص عن ذلك وما الذي يستفاد من الشرع في دفعه كلية او بحسب المقامات وهذا الذي ينفعنا في الفروع والا فمجرد الحكم التكليفي لا ينبغي ان يبحث عنه وهذا مما قد خفي على جماعة من فحول المتاخرين لانقطاعهم عن مشرب اساطين الاصحاب بما استحسنوه وتخيلوه من الطريقة في لباب قال الفاضل المعاصر في عوائده نفي الضرر والضرار انما يصلح دليلا لنفي الحكم اذا كان موجبا للضرر واما اثبات حكم وتعيينه فلا بل التعيين محتاج الى دليل آخر ومن هذا يظهر فساد ما ارتكبه بعضهم من الحكم بضمان الضار والمتلف بحديث نفي الضرر فان عدم كون ما ارتكبه شرعا لا يدل على الضمان كو

بحث محصل

على الجبران متم كما قيل نعم لو قيل ان معنى الخبر لا ضرر بلا جبران دل على تحقق الجبران وهو يقتضي لا يثبت ضمان الضار لا كان
الجبران من بيت المال او في الاخرة او في الدنيا من جانب الله سبحانه بان يفعل ما ينتفع من استضر به بقدر ما استضر
او ابدا نعم اذا كان حكم بحيث يكون لولاه يحصل الضرر اي كان عدمه موجبا للضرر مطلقا والحصر انتفاء الضرر بثبوت الحكم
الفلاني الحكم بثبوته بدليل نفي الضرر ولكن الثبوت ح ليس بنفي الضرر خاصة بل به وبالانحصار بذلك وهذا الكلام من
ذلك العلام من الغرابة بمقام ولعله مبني على عدم التامل التام واذا اردت التحقيق فاستمع لما يتلى عليك مما يتجلى
في النظر مع قصوره وتقصيره فنقول لا ريب ان الضرر والضرار كما قررناه سابقا لا يصدق فيما كان في ذاته ما يقابله
فاذا حصل لا يعد ضررا الا ترى ان النقص في المال او في الحق او البدن اذا حصل صدق الضرر وحصول المقابل بعد ذلك لا يرفعه
لا انا نقول بعد ما كان صدقه منوطا بعدم المقابل يبقى مراعى فان علم بعد ذلك وجود ما يقابله ويسده يكشف
عن انه لا ضرر من اصله وغايته ما يمكن ان يتوهم انه كان ضررا واندفع وهذا لا باس به اذ لا يفترق الحال بين انتفائه او عدم
صدقه من اصله فكلما وقع من قبل الله او نفس المكلف ومن اجنبي ما يعد ضررا ظاهرا فمقتضى النفي او النهي ان يكون له
في الواقع ما يرفع ضرريته ويسلب هذا الاسم عنه بمعنى الكشف كما هو الاقوى في النظر او النقل كما قد يتوهم اذ لو لم يكن له
ما يوجب رفعه لزم من ذلك وقوعه وجوازه والفرض انتفاؤه فاذا ثبت لزوم ما يدفع ذلك فنقول لا بد من تعيين
الرفع فنقول لا بد ان يكون الرافع من نشا منه الضرر لا غيره ولنا على ذلك وجوه احدها حكم العقل بذلك اذ بعد ما علمنا
ان هذا الشيء قبيح فمتى ما صدر من شخص وكان قابلا لرفع قبحه ولم يتجر بالفعل فيحكم العقل القاطع بذم رفع هذا الفعل
القبيح على فاعله وليس حقيقة قبيحا قبل الدفع على ما اراه من الكشف بل المراد انه لو لم يرفع ذلك وابقاه على هذا الوجه
لعد هذا قبيحا فلو كان هذه المنقصة في مال او بدن من الله تبارك وتعالى فمقتضى الحكمة ان يرفعه بما يوجب سد مخلله و
سلب اسمه بل اللايق عليه ان يزيد من فضله كما اخبر به في كتابه ومن اوفى بعهده من الله ولو كان نفس المكلف فلا مدفع
له اذ كل ما حصل المكلف من النفع لا يقابل ما اضر به نفسه لان النفع الحاصل عوض ما اتعب به نفسه في تحصيله وكان
يستحقه ولو لم يكن فقد اضر بنفسه فلا يكون عوضا للمضرة فقد به فانه لا بد من دفعه ولو كان من اجنبي لزم الرفع ايضا
كما في الحق تم وثانيها ان النصوص بناء على كونها بمعنى النهي كما هو الظاهر قضت بانه يحرم الاضرار والمفروض ان
ما صدر من المنقصة لا يعد اضرارا بنفسه اذ لو عاد كما كان ابتداء لا يصدق عليه ضرر فعلم ان ذلك من جهة بقائه
على تلك الحالة وهو في قدرة من نشا منه ذلك ومقتضى النواهي تحريم ابقائه على ذلك الوضع لانه الاضرار ولازمه
وجوب دفع هذا الضرر على المضر بنفسه ما لم يسد شخص اخر تبرعا مثلا فان قلت لازم كلامك انه لو خرب واحد
بيت اخر ثم بناه جديدا مثل الاول لا يعد هذا اضرارا قلت ان عنيت بالنسبة الى العين فهو كذلك بل هو نفع
اذ الجديد المماثل من ساير الجهات اولى من العتيق وان عنيت بالنظر الى امور اخر فلا اذ المنفعة الفائتة في الان المتخلل
فائتة لا تسد لك وبالجملة لا يخفى على اهل النظر ان اعادة المنقصة على نحو لا يفوت على صاحب الحق من شيء دافع
للضرر بل لا يعد هذا ضررا اصلا لانه نفع وما ترى من اطلاقه في ذلك انما هو باعتبار فوات بعض الاوصاف و
الخصوصيات التي لا تسد لك فان قلت فرفع الضرر غير ممكن اذ اعادة المعدوم في انه ممتنع وفوات منفعة او خصوصية
لا بد منه فلا وجه للخطاب بالرفع بعد الوقوع وكونه مسمى بالضرر غالبا جدا قلت الضرر شيء يصدق على القليل والكثير وكما
يختلف بالجنس والنوع فكذا يختلف بالكم والكيف والنهي شامل للجميع فاذا قدرت على دفع ضرر العين وجب عليك
ولا يسقط بتعذر دفع ضرر الوصف والمنفعة فلا تذهل فاني غير متمكن من بسط المقال لكثرة الاستعجال وثالثها

ان المتبادر

ان المتبادر من هذه النصوص سواء جعلناها نفيا او نهيا لزوم رفع الضرر على من اضر فانا نرى ان الموالي اذا خاطبوا
عبيدهم او الحكام اذا كتبوا على منصوبيهم ورعيتهم مثل هذه العبارة لا يفهمون منه الا لزوم رفع ضرر على من صار سببا
وهذا هو المنشأ ايضا في حكم الاصحاب بذلك في الموارد المذكورة مع ان في جميع تلك الموارد يمكن ان نقول لهم ان نفي
الضرر لا يدل الا على عدم هذا الحكم واما اثبات ما تجعلونه فكما في المقامات فلا دلالة له فيه بل فهم الاصحاب حجة فيه
قرينة اخرى على هذا المعنى لو لم يتم دعوى التبادر فكيف مع ثبوته كما لا يخفى على من لاحظ العرف وطريقة اصحاب
الرياسة والسياسة ورابعها دلالة الصحيحة الكنانية الحاكمة بضمان من اضر بشيء من طريق المسلمين ونحو ذلك وانه الحكم
وقد تقدم منا فان صريحها وقوع الضمان الذي هو الجابر على المضر واما البحث في شمولها لما هو في رتبة التسبيب او المباشرة
خاصة فذلك كلام اخر وكذا في رواية سمرة فانه دفع ضرر عرض الانصاري بقلع نخلة سمرة وفي هذه النصوص دلالة
على ان هذا الضمان والضرر الواقع مثلا ثانيا من جهة كون الاضرار منهيا عنه ولا يعم جميع الموارد وخامسها ان ما هو ضرر
اما ان يقع من الحق الواجب تبارك وتعالى من تكليف ونحوه فلا ريب انه يرتفع الامتنان تعالى ايضا باعطاء نعمة او دفع نقمة
دنيوية او اخروية وهذا احد الاثمرة فيه مع وضوح حكمه وان كان من نفس المكلف فلا جابر ولا دافع له ايضا لانه كلما
يحدث ما يجبره فهو مما كان يستحق بعمله فيكون شيء اخر لا جابرا للاول وان كان من غيره من غير النوع الانساني فهو
من الافات السماوية والحيوانية على الله تبارك وتعالى كما جرت عادته بالابتلاء بالبليات من تلف المال وغيره بافات جرت بها
قضائه الذي لا راد له وان كان من افراد النوع الانساني فلا بد للرافع لهذا الضرر من امور واما ان يكون نفس المكلف او
الحق تبارك وتعالى او بيت المال او نفس من اوجب الضرر او غيره من احاد المكلفين اما الاول فقد عرفت انه لا يمكن كونه
رافعا للضرر بنفسه فضلا عن ضرر غيره واما الواجب تعالى فلا ريب ان دفعه هذا الضرر بامر ديني او دنيوي او اخروي مشكوك
لا نعرفها الا بدليل واضح والمفروض انه لا بد من ارتفاع هذا الضرر بمقتضى الادلة ودفعه يحتاج الى العلم القطعي ومجرد الاحتمال
غير كاف فيه كما قررناه في نفس التكاليف فانه لو شككنا في ثبوت تكليف من الله تعالى ندفعه بنفي الضرر ولا نكتفي بمجرد احتمال
كونه مدفوعا باجر ومثوبة من الله تعالى حتى يثبت حجة لذلك فيدفع بالقاعدة وهنا اولى بذلك اذ مجرد احتمال انه دفع
ما اوصله زيد لعمرو من الضرر بنعمة من الله تبارك وتعالى لا يكفينا في الحكم الشرعي بل لا بد من طريق مثبت يسكن النفس اليه
ويستقر القاعدة به واما مثل قولهم لكل كبد حراء اجر فلا دلالة له في ذلك وثانيا حرارة الكبد غير ضرر المال والبدن
والجبار ضرر حرارة الكبد والالم الواصل للمكلف بمجرد الضرر لا بد مع ضرر المال ونظائره وذلك فما دل على الاجر للصابرين
في البلايا كثيرة لكنها كلها دالة على حصول الثواب لله المبتلي واما تلف المال فهو ضرر اخر فيتدبر واما غير المضر من
سائر المكلفين لو بنينا على انه يرفع الضرر منه لزم حدوث الضرر من جهة اخذ منه هذا الضرر لا يصلح له بتلف مال ونحوه
من الجابر فهو ضرر محتاج الى جابر اخر فيلزم التسلسل من ذلك والله وهو مما لا ينفع في ارتفاع الضرر فتدبر فانه
تحقيق واف بالمرام واما بيت المال فان كان بيت مال الامام فيلزم منه الضرر على الامام وهو من جملة المكلفين
وسيدهم ولزوم الضرر عليه من افحش افراد الضرر وان كان بيت مال المسلمين فهو ضرر على المسلمين كافة ولا يرضى به
القاصر فضلا عن الفقيه الماهر فانحصر الطريق في دفع هذا الضرر الى نفس من احدثه لا غيره وهو المدعى وليس هذا اثبات الحكم
من دليل خارج كما تخيله الفاضل المعاصر بل انما هو فهم المدعى من نفس دلالة نفي الضرر لمن رزقه الله الفهم المستقيم وارشده
الى النهج القويم ففتوى الاصحاب بضمان الضار والمتلف وغير ذلك في جميع موارد الضرر او اكثرها كما عرفت موافق لنفي قاعدة
الضرر بما اوضحنا لك وهذا هو مقتضى فهم فقه القاعدة لمن كان من اهلها ومجرد التخيلات الناشئة عن عدم التدبر في

في اطراف الكلام لا ينبغي ان يصغى اليها في المقام المقام الثاني انه بعدما وجب دفع الضرر على نفس المضر بمعنى لزوم تداركه
بشيء يرجع اليه بعد التقابل والتساقط لا يعد هذا ضررا على شيء منهما كما لا يخفى على المتأمل فمن سرق او غصب او اتلف
عشرة دراهم من مال شخص ثم دفع عوضه من ماله لا يعد هذا اضرارا بالنسبة الى المالك ولو ينتفع بغرض شخص ولا ينفع البحث
في انه لو كان لدفع الضرر طرق متعددة وانت اذا راجعت ما احصينا لك من موارد القاعدة تجد ان طائفة كثيرة من الاحكام
معنا ثبوتها في الشرع لا يستلزم انها الضرر وهو منفي وهذا مما لا كلام فيه وطائفة اخرى بعد ثبوت ما هو ضرر مثلا
احاد المكلفين في الموضوعات حكمنا بلزوم دفع الضرر حتى يرتفع لظاهر القاعدة وهذا القسم له اقسام قسم ينحصر طريقه في
واحد بمعنى انه لا يمكن ارتفاع هذا الضرر الا بهذا الطريق كفسخ نكاح العنين فان الضرر الوارد على الزوجة من الحرمان
عن لذة الوقاع ومساوقه مقتضى الطبيعة وانقطاع النسل والاولاد لا يندفع الا برفع الزوجية بينه وبينه كما لا يخفى
ونظائر ذلك ايضا في الفروع السابقة كثيرة فراجع وقسم لا ينحصر طريقه في واحد لكن الشارع عين له طريقا كما في ضمان
الجراحات بالدية وضمان العيب بالارش والمال بالمثل او القيمة او قلنا باستفادته من دليل الضمان كما يأتي فيه ولا
فهو داخل في القسم الاول لانحصار الطريق عرفا فيهما وهذا ايضا لا اشكال فيه اذ بعد تعيين الشارع كيفية دفع الضرر فلا
لنا في ذلك ولو اردنا الكلام في اسرار ما اختاره الشارع ووجه تعيينه فهو خارج عن وظيفة الفقيه من حيث هو واحتياجنا
الى بسط لا مجال له هنا وقسم لم يعين من الشارع طريق فيه ولكن الفقهاء حكموا بالطريق ولا دليل لهم غير القاعدة و
من هذا القبيل اغلب الخيارات في المعاملات والانكحة وغيرها كما عددنا لك موارد منها ولم يقم دليل خاص على تعيين
الضرر بالخيار الا في غبن بيع التلقي والعيب وفي وجه ضعيف في بعض عيوب النكاح مع ان الفقهاء كما ذكرنا لك الموارد
عينوا في كل مقام اندفاعه بالخيار فان ارتفاع ضرر الغبن والشركة ونحو ذلك كما يمكن بالخيار يمكن بتبديل العين او باداء التفاوت
من خارج او بارجاعه من الثمن فلا وجه لتعيين الخيار مع ان اغلب الخيارات كذلك بل كلها يمكن ان يجعل لها ما يقوم مقامها
في دفع الضرر ثم فنقول لو كان حكمهم بالخيار في هذه المقامات من دليل خارج من اجماع او عمل به او نحوه وارد في بعض
الافراد والحاق غيره به بالقاء الفارق وتنقيح المناط او اتحاد الطريق فلا بحث لكن الظاهر انهم يثبتون هذا من نفس قاعدة
الضرر لا مع انضمام امر خارج والذي اراه انهم يلاحظون اندفاع الضرر الواقع مهما امكن بحيث لا يلزم منه ضرر اخر ثم ما
او غيره اذ لو لزم ذلك لم ينفع ذلك في دفع الضرر لثبوته من وجه اخر ويلاحظون امضاء ما وقع في الجملة مهما امكن ولا
يبادرون الى الابطال فلو فرض الغبن مثلا فيمكن الاندفاع بالانفساخ القهري لكنه مناف لبقاء العقد ولا داعي الى رفع اليد
ويمكن ارتفاعه بتبديل عقد او العين او اداء تفاوت الثمن مثلا فانه لكنه ضرر وارد على الغابن من جهة انه غابن ما اخذ لماله
بانه اخذ ماله بما هو اقل من قيمته كثيرا حتى ينتفع به ويمكن دفع ذلك بان المالك يرجع ماله فيدفع المال الاخر لا داعي له
لانه ضرر جديد لا علة له او ارجاع شيء من الثمن مناف لما وقع من المعاوضة الصحيحة فاذا دار الامر بين الزام دفع ما
او ابطال معاوضة او انكار ما بني في مقتضاها من الملك او رفع حكم من احكام العقد فلا ريب ان الاخير اولى واقدم
لان ما عداه اشد بالنسبة الى الضرر ويتعذر بعقد ما والضرر اذا اندفع بمجرد التخيير من دون البطلان ولا ارتكاب ما
من خارج فيتعين مضافا الى انه ادعى ان يفرق عنه الضرر يدل على لزوم دفعه على المضر وينصرف الى ما هو المتعارف
في دفع مثل هذا الضرر عند المسلمين ولا ريب ان العقد والايفاء من العهود التي يتعهد بها الانسان لنفسه بنفسه و
طريقة الناس انه اذا صار بين اثنين منهم معاهدة في اي شيء كان فاذا انضر احدهما وكان الاخر حكيما عادلا يقول انا اخ
هذا ليس بلازم انا ما اريد الضرر عليك ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل لا انه ادفع عوض هذا لك من خارج

مع انه منتر على الاخذ بقيمه فيكون ضرر الاخر ولا انه يبطل بيعا اذ لا داعي اليه وبعد هذا الانصراف فلا يرد عليهم في ذلك
بحث وبعض المقام كثالث اذا دار الامر بين ضررين احدهما اخف واقل من الاخر كما او كيفا فاللازم ارتكاب الاخف
لنفي قاعدة الضرر والضرار وقال الفاضل المعاصر في كلام له وما قيل بتعيين اخف الضررين تمسكا بقاعدة الضرر
ساقط لعدم دلالة والمشاركة في النفي ولكنه ينبغي ان يراد ان الضرر من الالفاظ التي تطلق على القليل والكثير بمعنى ان الضرر
العظيم يطلق على كل حصة موجودة في ضمنه انه ضرر فما دل على نفي الضرر كما ينفي الافراد المتباينة المتمايزة فكذلك الافراد المتداخلة
ولنمثل لذلك مثلا حتى يتضح الامر بعون الله سبحانه فنقول اذا قال الشارع ان الخمر حرام والفرض ان القطرة خمر والمن منه خمر
والقربة منه خمر ومقتضى صدق الاسم على كل من الابعاض حرمة كل جزء بالذات لا باعتبار وجودها في ضمن الكل لتساوي
الكل والجزء في صدق الطبيعة المرادة من اللفظ المتواطي فعلى هذا لو وضع مقدار من الخمر في طرف وضعفه في اخر وهذان
فردان من الخمر لكنهما متضمنان لافراد متداخلة بمعنى ان كلا منهما لو وزع على اجزاء صغار توزيعا غير سالب للاسم لكان
منهما خمر يصدق عليه اللفظ ويلحقه الحرمة فاذا دار الامر بين ارتكاب الاقل والاكثر واضطر المكلف الى احدهما لا
بعينه فلا نشك في لزوم تعيين الاقل وليس هذا من اجماع قائم عليه بالخصوص ولا نص دال على الفرض كذلك بل انما هو
من نفس دليل التحريم المستلزم لارتكاب الاقل وليس لاحد ان يقول كلاهما خمران والتحريم مشترك وهذا الذي ذكرنا
وان كان يتخيل له مناقشات لكنها بعد النظر الدقيق والفحص الحقيق مندفعة فيما نحن فيه نقول متى ما جاز ارتكاب الضرر
لعذر مثلا ودار الامر بين الاقل والاكثر فما الذي اباح لك المقدار الذي هو التفاوت ولا داعي اليه ذلك هو لازم فرق
ولعله توهم ان اتلاف فرس وحمار وكل منهما محرمان منفيان وهما شيئان متمايزان وكون احدهما زائدا في المقدار لا يؤثر
اولوية دخوله في النهي بل كل منهما منفي ومتى ما جاز فاحدهما لا بعينه جائز والترجيح بكون الفرس زائدا لا دخل له دفعه
ان الكلام ليس في الاموال وما في حكمها بعنوانها وبنفسها وباساميها حتى يتساوى الصدق على الكل وفرق بين قول القائل لا تتلف
لزيد حيوانا ولا بساطا وبين قوله لا تضره اذ على الاول لو اضطررنا الى واحد من الفرس والحمار او الى احراق بساط كبير او
صغير لا نفرق بين لفظ من يحض هذا النهي نظرا الى التساوي في المنع والتخيير في الفرد بعد ثبوت الجواز في الجملة ولو لم نر
فرقا بين اتلاف الاكثر والاقل اذ في ما جعل عنوانا للحكم كلفظ الحيوان والبساط كلاهما متساويان واما لو قال لا
تضره فليس كذلك لان الاسم لا مدخل له بل الموضوع المنهي عنه الضرر وهو شيء سار في جميع اجزاء هذه الافراد وصادق
على نفس كل جزء مالي من هذين الامرين بخلاف لفظ الحيوان والبساط فان لفظهما لا يصدق على اجزائهما كما او كيفا ومقتضى
ذلك المنع عن كل جزء جزء من المجموع المركب في الفرس والحمار فاذا جاز احدهما للضرورة لا يجوز ارتكاب الازيد لعدم ضرورة
فان قلت هذان في الحقيقة متباينان لكون كل منهما متعلقا بشيء اخر فلا دخل لذلك بمسألة الاقل والاكثر قلت هذا
اشتباه في موضوع فان الموضوع هو الضرر ولا كلام في خصوص الفردين وهذان الفردان من الجهة التي نهي عنهما بها وهي
الضررية اقل واكثر وان كانا نوعين مختلفين واظهر في اختلاف كل تمرة وقتل بقرة لكن الضرر الذي نهي عنه موجود فيهما
بطريق الاقل والاكثر فالمقدار الزائد عن الاقل مع كون الجنس بمعنى اصل الضررية واحدا ارتكاب لضرر من دون داع اليه
وهو منفي بالنصوص المذكورة وهذا الكلام ان شاء الله واضح عند من تدبر المقام الرابع في تعارض الضررين بمعنى
دوران الامر بين فعل شيء موجب للضرر على الغير وتركه الموجب للضرر على نفس المباشر ومنشأ الاشكال هنا تعارض
قاعدة الضرر والضرار مع عموم ما دل على تسلط الناس على املاكهم واموالهم ونظاير ذلك من عمومات الرخصة والذي
ينبغي ان يقع في هذا المقام يحتاج الى ذكر جملة من كلمات اساطين الاصحاب حتى يكون عنوانا في الباب حتى يتضح المسألة

مع عدم السلوك فيها قال المحقق في يع بعد ذكر مقدار حريم العامر وكل ذلك انما يثبت له حريم اذا ابتكر في الموات اما ما
يعمل في الاملاك المعمورة فلا وقال العلامة في عد بعد ذكر الحريم هذا في الموات ولا حريم في الاملاك لتعارضها ولكل
واحد ان يتصرف في ملكه كيف شاء وان تضرر صاحبه فلا ضمان فلو جعل ملكه بيت حداد او قصار او حمام على خلاف
العادة فلا منع وقال في التحرير للمالك التصرف وان استضر الجار وقال الشهيد في الدروس ولا حريم في الاملاك
لتعارضها فلكل ان يتصرف في ملكه بما جرت العادة به وان تضرر صاحبه فلا ضمان كتعميق اساس حائطه وبئره وبالوعته
والايجاد في منزله وكان حدادا او صفارا او دباغا قال المحقق الثاني في شرح عبارة عد بعد قوله فلا ضمان لان الناس
مسلطون على اموالهم وبعد قوله فلا منع قال في التذكرة هذا اذا احتاط واحكم الجدران بحيث يليق بما يقصده فان فعل
ما يغلب على الظن انه يؤدي الى خلل حيطان جاره ففي منعه تردد فلو دق دقا عنيفا حدث به نقصان في جدران
جاره او حبس الماء بحيث انتشرت منه النداوة اليها او حصل ذلك من الحمام ففي الضمان تردد وقال الشهيد الثاني
في الروضة اما الاملاك المتلاصقة فلا حريم لاحدهما على جاره لتعارضها فان كل واحد منها حريم بالنسبة الى جاره
ولا اولوية لان من الممكن شروعهم في الاحياء دفعة فلم يمكن لواحد على اخر حريم وقال في المسالك اما اذا كانت الارض
محفوفة بالاملاك فلا حريم لها لان الاملاك متعارضة وليس جعل موضع حريما للدار او غيرها اولى من جعله حريما
للاخرى ولكل واحد من الملاك التصرف في ملكه كيف شاء فله ان يحفر بئرا في ملكه وان كان لجاره بئر قريبة منها
وان نقص ماء الاولى والفرق ان الحفر في الموات ابتداء تملك فلا يمكن اذا تضرر الغير بل بعدم السابق بالتملك وفي
في الاملاك كل واحد يتصرف في ملكه فلا يمنع منه حتى لو حفر في ملكه بئر بالوعة وفسد بها بئر الجار لم يمنع منه ولا ضمان
عليه بسببه ولكنه يكون قد فعل مكروها ومثله لو اعد داره المحفوفة بالمساكن حماما او خانا او طاحونة او حانوت
حانوت حدادا او قصارا على خلاف العادة لان لمالك التصرف في ملكه كيف شاء نعم له منع ما يضر بحائطه من البئر
والشجر او بئر او ... اصلها اليه الضرب يؤدي الى ضرر الحائط ونحو ذلك وقال المحقق السبزواري في الكفاية المعروف
من مذهب الاصحاب ان لا حريم في الاملاك وساق مضمون عبارة الدروس والمسالك ثم قال ويشكل هذا الحكم في
صورة تضرر الجار تضررا فاحشا نظرا الى ما تضمن الاخبار المذكورة من نفي الضرر والاضرار وهو الحديث المعمول به
بين الخاصة والعامة المستفيض بينهم خصوصا ما تضمن الاخبار المذكورة من نفي الاضرار الواقع في ملك المضار هذا
جملة من عباراتهم في كتاب احياء الموات ولهم كلام يرتبط بمقامنا ويتجلى المقام بملاحظته في كتاب الغصب فلنذكر جملة من
عبائر اساطين الاصحاب في ذلك قال في الشرايع ولو ارسل في ملكه ماء فاغرق مال غيره او اجج فيه نارا فاحرق لم يضمن
ما لم يتجاوز قدر حاجته اختيارا مع علمه او غلبة ظنه ان ذلك موجب للتعدي الى الاضرار ومثل ذلك بعينه قال
في القواعد وفي الدروس في ذكر اسباب الضمان او تجاوز قدر الحاجة من الماء او النار او علم التعدي الى مال الغير وقال
المحقق الثاني في جامع المقاصد لما كان الناس مسلطين على اموالهم كان للمالك الانتفاع بملكه كيف شاء فان دعت الحاجة
الى ارسال ماء او اضرام نار في ملكه جاز فعله وان غلب على الظن التعدي الى الاضرار بالغير نعم مع غلبة الظن بالتعدي
ان تجاوز قدر الحاجة ضمن لانه سبب في التلف لصدق تعريفه عليه اذ المباشر ضعيف فح انما يتحقق الضمان بالشرطين لا
باحدهما وفي المسالك ما معناه ان مع عدم تجاوز الحاجة وعدم علم التعدي وظنه لا ضمان اتفاقا لعموم الناس مسلطون على
مالهم ولانه لم يفرط وسببية الاتلاف ضعفت بالاذن الشرعي ومع التجاوز وعلم التعدي او ظنه فلا شبهة في الضمان للتفريط
والسببية وان انتفى احد الامرين دون الاخر ففيه قول للمحقق والعلامة في عد والارشاد بعدم الضمان لانه مأذون شرعا

والا

ولا بعد مع علم التجاوز او مع عدم العلم او الظن بتفريطه او لاصالة البراءة وقول العلامة في التحرير والشهيد في الدروس بالضمان
للسببية ثم قال ويرجح هذا القول في بعض افراده وهو ما لو علم التعدي فترك اختيارا وان كان فعله بقدر حاجته لان
ترك قطعه مع علم التعدي الى الغير وقدرته على قطعه تعد محض نعم مع عدم العلم ولا الظن قد يشكل الضمان على تقدير
تجاوز الحاجة لان فعله ماذون على التقديرين ولا تفريط اذا عرفت هذا فنقول تصرف المالك في ملكه اما
ان يكون لحاجة او بدونها والحاجة ايضا قسمان اما جلب نفع او دفع ضرر وعلى التقادير اما ان يكون الضرر الوارد على
الجار من هذا الفعل ضررا عينيا كما اذا حفر بئرا يوجب سقوط جدار الجار ونحو ذلك وضررا حكميا كما اذا علّى
جداره وبنى فوقه غرفة تمنع اشراق الشمس والقمر على دار الجار وبعض سطحها لاحتباس الهواء فيها وذلك مما يوجب
نقصانا في قيمتها ومنافعها وعلى التقادير اما ان يكون هذا الضرر مستندا الى نفس فعل المتصرف في ملكه كما اذا حفر
بئرا او بالوعة بحيث يكون مجرد الحفر موجبا للضرر وسقوط جدار الجار او ارسل ماء او اجج نارا بحيث يكون هذا
الضرر ناشئا من هذا الفعل واما ان يكون ناشئا من شيء اخر ترتب على ذلك كما في ما جعل داره حماما او بالوعة
فيمر الايام واجتماع المياه والامطار يوجب الضرر على الجار بسراية الرطوبة وتخريب البنيان واذا غرس اشجارا امثاله
اذا كبرت بعد سنين بمنع الشمس والقمر وسرى عروقها الى الجدار لا بالفعل وعلى الصور كلها اما ان يكون في الحال
بعد مضرا وان لم يتنبه لذلك المتصرف او لا يعد كذلك فهذه اصول الصور والتحقيق ان يقال ان الكلام هنا في مقامين
احدهما من جهة الحكم التكليفي وهو الجواز والعدم فنقول ظاهر عموم ما دل على التصرف في المال الجواز مطلقا من دون فرق
بين هذه الصور كلها وعموم من اتلف شيئا ضمنه ونحو ذلك لا دلالة فيه على التحريم والذي يدل على المنع عموم ما دل على
الظلم وعدم جواز التصرف في مال الغير الا برضاه او بطيب نفسه ولا ريب ان هذه الصور انما هو في صورة لا يصدق
عليه التصرف في مال الغير وانما الرجل متصرف في ملك نفسه ولكنه يلزم من ذلك ضرر على جاره وبعد ملاحظة الادلة
والفتاوى يظهر ذلك غاية الظهور فادلة التصرف في مال الغير لا دخل لها في المقام نعم يبقى هنا النهي عن الاضرار ولا
يتخيل انه مخصص بعدم كون الضرر ناشئا من التصرف في ملك نفسه ولا منصرف الى هذه الصورة لعموم ادلة الضرر كما عرفته
ولان رواية سمرة التي هي العمدة في الباب واردة في خصوص ما كان الضرر ناشئا من تصرف سمرة في ملكه وهو عذق في
حائط الانصاري كما اشار اليه صاحب الكفاية في عبارتها المتقدمة وتخصيص مورد العام غير جائز ولكن لقائل ان
يقول ليس الضرر هنا التصرف لسمرة في ملكه بل انما هو لتعديه ودخوله من دون الاخبار والاستئذان وهذا مما لا دخل
له في التصرف في الملك فلو كان الضرر ناشئا عن تصرفه في ملكه فدعوى صراحة بعض النصوص غير مسموعة ومع ذلك
كله فالعموم كاف في الشمول ودعوى الانصراف في غير محلها وان لم يكن ناصة في ذلك ايضا فمقتضاها عدم جواز
التصرف فيما يضر بالغير والتعارض بينه وبين عموم التسلط عموم من وجه والمتجه تقديم جانب التحريم لما يظهر من الفقهاء
ترجيحه ولا لاستقراء موارد الشرع بذلك ولا لما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال ولان قاعدة الضرر
سارية مسرى العقليات الغير القابلة للتخصيص فلا تذهل وقد اوضحنا سبيله سابقا فراجع نعم يبقى البحث في ان
الصور المذكورة ايها داخلة في عمومات الضرر وايها خارجة وحيث ان البحث في الحكم التكليفي فكلما لم يكن المتصرف
عالما بانه ضرر فلا تحريم عليه لان التكليف فرع العلم وما كان عالما فهو حرام واما الظن المعتبر بالاضرار فهل
يلحق بالعلم او بعدمه وجهان والاقوى الحاقه بالعلم لان مدار امثال هذه الامور على الظن غالبا والعلم القطعي بان
ذلك يكون مضرا نادر جدا وقد تقدم ان الاصل عدم الاضرار واذا تعارض الاصل والظاهر يقدم الاصل الا في موضع

شاذة ومقتضاه الحكم بالجواز ما لم يعلم ولكن الاول وفق بالفتاوى وسليقة الفقهاء ولو ادعينا جريان السيرة
على الاجتناب عما يظن فيه الضرر على الغير ظنا يعتد به لم يكن بعيدا هذا كله مع قطع النظر عن تضرر نفسه ونحو ذلك
وعلى تقدير العلم والظن فما كان الضرر فيه مستندا الى شيء يحدث بعد ذلك ولم يكن بالفعل وكان حكميا انيا كغرس
اشجار مانعة عن الشمس ونحوه او سراية عروقها الى الجدار بعد سنين فلا يبعد هذا اضرارا قطعا بحسب العرف فيما
يكون هذا حراما انيا واما ما كان عينيا كما لو جعلت بيته حماما او حفر بالوعة بحيث بعد مضي مدة فالذي يستفاد
من العرف ان هذا ايضا لا يعد اضرارا فان المدار في الاضرار استناده الى المتصرف واما مثل ذلك فلا يستند اليه
وامثلة الفقهاء ايضا شاهدة على ما قلناه بل هذا ضرر يحدث بامور اخر ليست حاصلة من فعل المتصرف وفعله
بالتدبير واما ما كان من ذلك بالفعل بحيث يستند الى نفس الفعل كالضرب المضر بالجدار والحفر كذلك وتعلية
البناء المانع عن الشمس والقمر والهواء فالعينية داخلة تحت الضرر والاضرار والمحرم بلا كلام واما الحكمية ففيه استبعاد
والذي يقوى في النظر انه ايضا داخل في الاضرار لصدقه عليه عرفا وسيرة الناس في ذلك شاهدة وهذه الصور
الداخلة تحت الاضرار ومع العلم او الظن لا كلام في تحريمه اذا لم يكن للمالك حاجة في ذلك او كان ويتعدى عن قدر حاجته
فان الزائد عنها يرجع الى عدم الحاجة في الحقيقة واما مقدار الحاجة فان كانت الحاجة دفع ضرر فلا كلام في الجواز لانه
ليس اضرارا بل لان منشأ التحريم تقديم قاعدة الضرر على عمومات التسلط وكما ان الاضرار بالغير حرام فكذا الاضرار
على نفسه فاذا دار الامر بين اضرار نفسه وغيره اللازم احدهما على تقدير الفعل والترك يبقى عموم جواز التصرف سليما
عن المعارض واما لو كانت الحاجة جلب نفع ففيه وجهان من ان عدم النفع يعد ضررا في الجملة وتعارض ادلة التسلط مع
الضرر فيبقى عموم دليل الانتفاع سالما عن المعارض ومن ان كونه ضررا ممنوع فلا يعارض ضرر الغير وعموم الانتفاع
ليس الا ادلة التسلط ونفي الضرر مقدم عليها كما مر والاقوى فيه ايضا المنع هذا هو الكلام بالنظر الى الحكم التكليفي و
والمقام الثاني في حيثية الضمان وهو الحكم الوضعي لا ريب ان اسباب الضمان المستفادة من ادلة الضرر المطلقة على
ما قررناه او من خصوص الخبرين الناصين على ان من اضر بشيء من طريق المسلمين فهو ضامن او من عموم من اتلف شيئا
ضمنه ونحو ذلك غير مقيد بالعلم وبالجهل وبالظن وعدمه فلا مدخل لاعتبار العلم ونحو ذلك فيه بل انما المدار حصول
السبب بحيث يشمله الدليل ويصدق الاضرار والاتلاف والعلم والجهل انما يعتبران للاثم وعدمه وهذا شيء غير خفي
ولا يخفى على من مارس الفقه ايضا ان اذن الشارع وعدمه غير ملازم للضمان وعدمه فقط يتحقق الضمان فلو كان
ماذونا من الشارع غير اثم وقد لا يضمن مع كونه اثما غير ماذون والمدار على حصول ما جعل سببا للضمان اذا عرفت
هذا فنقول متى ما صدق الاتلاف والاضرار بحفر بئر او بالوعة او ارسال ماء او تأجيج نار او نظائر ذلك بحيث صار
مستندا الى فعل المكلف وقيل انه اضره واتلفه فهو ضامن بمقتضى الادلة وهذا لا يتحقق الا في الاضرار بالفعل لا
فيما يتحقق بعد مدة بواسطة غلبة الماء في البالوعة او البئر او مد عروق الاشجار ونمائه واستعلائه ونحو ذلك كما علمنا
وبعبارة اخرى لا يصدق الاضرار والاتلاف الا مع صدور ذلك عن فعله بلا واسطة كضرب مضر على الجدار وحفر
البئر القريب منه او مع واسطة غير بعيدة يتم الاتلاف كارسال الماء وتأجيج النار بحيث يعد عادة متلفا فالمال الجار
وداره ويتقرر اخر المناط في كون الشيء صادرا من المكلف من الامور المعدة للاتلاف والاضرار لو خلي وطبعه عرفا و
عادة لا مثل جعل البيت حماما او دكان حدادا وحفر البئر او البالوعة او غرس الاشجار او تأجيج النار وارسال الماء
الذي لا يعد في نظر العرف من ذلك فان ذلك كله ليس من الاسباب المعدة للاتلاف وان علم قطعا انه يعد يحققه

يشاء من ذلك ضرر ولهذا عبر الفاضلان والشهيد بقولهم وان تضرر صاحبه او وان استضر الجار وله بقولهم
وان [illegible] جاره بل واوضح من ذلك لو اوقد في بيته او في سطح داره لا لبعد ذلك الاضرار عرفا ولم يكن قاصدا به
اتلاف مال الجار لكنه علم ان هذه النار لو بقيت كذلك لطيرها الهواء الى متاع الجار فلم يطفها حتى اخذها الهواء لم يكن ضامنا
لانه ليس مستندا اليه عرفا ولا يعد ذلك اضرارا واتلافا منه نعم لو كان قاصدا لذلك فهو اتلاف فيضمن وقالوا المقصد
الاتلاف فلا ضمان علم او ظن او شك زاد عن قدر الحاجة او نقص اذ لا مدخل لشيء من ذلك في باب الضمان كما قررناه و
ليس ذلك كل فعل محرم موجبا للضمان ولا كل فعل جائز مأذون شرعا غير مستعقب للضمان فان موارد التخلف كثيرة
هذا ما يقتضيه الاصول والقواعد في هذا الباب فلو كان ما ذكروه في باب الغصب من كون التجاوز عن الحاجة وعلم
التعدي او ظنه او احدهما فقط موجبا للضمان تعبدا مجمعا عليه فلا بحث لنا فيه وقد يشعر بذلك عبارة الدروس
حيث عدها بعد ذكر الاتلاف والغصب ونحو ذلك من اسباب الضمان فراجع وان كان على القاعدة كما هو الظاهر من
كلامهم وتعليلاتهم فالمتجه اعتبار ادراجه تحت صدق الاتلاف والاضرار وانى لك منزل خلاف تعبيراتهم في اعتبار
العلم والظن والحاجة وعدمها وعلو الهواء في النار ونحو ذلك فنزل كل ذلك على المثال وتحري الصدق العرفي ومع
الشك وعدم الصدق يحكم باصالة البراءة واما البحث في جزئيات تعليلاتهم سيما ما في عبارة المسالك ونحوها
فلا ينفع بعد ما نقحناه في شيء هكذا ينبغي ان يفهم المقام ولاحظ عبارة التذكرة المنقولة سابقا وتبصر وحيث
بينا في الضمان على صدق الاتلاف لا نفرق بين الحاجة وعدمها جلب نفع او دفع ضرر حتى لو اضر واتلف مال الغير لدفع
ضرر نفسه كمن ضرب في حفر البئر باخرب جدار الجار ضمن ولزمه ارش ما اضره به وان كان حفر البئر لدفع ضرر
عن نفسه عملا بعموم ادلة الضمان والبحث في شقوق المسألة وفروعها مجال واسع وفي تطبيق عبارات اساطين الاصحاب
على هذا المرام ينبغي التأمل التام وقد نبهنا على ما يدل عليه فانا لم نخرج في ذلك عن طريقتهم ولا خالفناهم
في منهجهم وفيما ذكرنا كفاية لمن اعطى النظر حقه ونحن خرجنا في المقام عن وضع الرسالة لكثرة الخلط في المقام وعموم
البلوى به في الاعصار والامصار والله الموفق **عنوان** من جملة الاصول المتلقاة من الشريعة اعمال القرعة
في الامور المشكلة وتحقيق الكلام في معنى المشكل المراد هنا وضبط موارده وتنقيح كلمة الاصحاب بحيث ينطبق على ضابط
ونقف على ما ربطه من المشكلات فالذي ينبغي هنا البحث عن جميع ذلك مضافا الى احكام لاحقة لنفس القرعة موضوعا
وحكما فنقول لا كلام في مشروعية القرعة في الجملة ويدل على ذلك النص ومن الادلة التي يشار اليها على سبيل الاجمال احدها
قوله تعالى في احوال يونس النبي على نبينا وعليه السلام فساهم فكان من المدحضين وقد ورد في الاخبار الاحتجاج من الائمة
على شرعية القرعة بهذه الاية ومن هنا تضعف المناقشة في الدلالة بحذافيرها والمراد بالمساهمة المقارعة والمراد
بكونه من المدحضين صيرورته معلوما بالقرعة مميزا عن غيره واصل الدحض الزلق والادحاض الازالة والابطال
واصل المعنى صار من المقروعين المغلوبين المقهورين كما في المجمع وصورة الواقعة كما في الخبر انه لما وعد قومه بالعذاب
خرج من بينهم قبل ان يأمره الله به فركب في السفينة فوقفت السفينة فقالوا هنا عبد ابق من مولاه فاقرعوا فخرجت
القرعة على يونس فرمى بنفسه في الماء فالتقمه الحوت وثانيها الاخبار القريبة من التواتر بل هي على حد التواتر منها
رواية محمد بن حكيم المروي في الفقيه والتهذيب عن الكاظم ع كل مجهول ففيه القرعة قلت له ان القرعة تخطئ وتصيب فقال كل
ما حكم الله به فليس بمخطئ ومنها المرسل في الفقيه ما تقارع قوم ففوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم المحق وقال اي قضية
اعدل من القرعة اذا فوض الامر الى الله وذكر الاية ومنها مرسلة داود بن ابي يزيد في الكافي و[illegible] في تعارض البينتين

في امرأة واعندهما يقرع بين الشهود فمن خرج سهمه فهو المحق وهو اولى بها ومنها رواية زرارة المذكورة فيما في
تعارض البينتين في مقدار الودية الخاصة عن الباقر ع انه قال اقرع بينهم ومنها موثقة سماعة المروية في الفقيه والتهذيبين
في تعارض البينتين في الدابة ومنها ان عليا اقرع بينهما بسهمين ومنها رواية ابن سنان في التهذيبين مثله ومنها
صحيحة الحلبي في التهذيبين في البينتين ايضا يقرع بينهم فايهم قرع فعليه اليمين وهو اولى بالقضاء وصحيحة داود بن سرحان
مثله وصحيحة البصري في الكتب الاربعة كان علي ع اذا اتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم سواء اقرع بينهم
على ايهم يصير اليمين قال وكان يقول اللهم رب السموات السبع ايهم كان الحق له فاده اليه ثم يجعل الحق للذي يصير عليه
اذا حلف ومنها صحيحة محمد بن مسلم في التهذيب والفقيه عن الباقر ع في الرجل يوصي بعتق ثلث مماليكه كان علي ع يسهم بينهم
ورواية ابي حمزة في رجل اوصى لي ولده بعتق غلام له وتوفي ثم مات الاخر مثل نصيب الولد مع عدم امتيازهما ان الصادق ع
اقرع بينهما وحكم بما اخرجته ومنها رواية الحسين بن المختار المروي في الكافي والفقيه والتهذيب قال قال ابو عبد الله ع
لابي حنيفة يا ابا حنيفة ما تقول في بيت سقط على قوم وبقي منهم صبيان احدهما حر والاخر مملوك لصاحبه فلم يعرف
الحر من المملوك فقال ابو حنيفة يعتق نصف هذا ونصف ذا ويقسم المال بينهما فقال ابو عبد الله ع ليس كذلك ولكنه بينهما
يقرع
فمن اصابته القرعة فهو الحر ويعتق هذا ويجعل مولى له ومنها صحيحة حريز المروية في باب عن احدهما ع وصحيحة حماد بن عيسى
المروية في الكافي كذلك ومرسلة حريز المروية في باب عن ابي جعفر ع في قضاء علي باليمن في قوم انهدمت عليهم دارهم
فبقي منهم صبيان احدهما مملوك والاخر حر فاسهم بينهما فخرج السهم على احدهما فجعل المال له واعتق الاخر ومنها
موثقة محمد بن مسلم المروية في باب عن احدهما ع قال قلت له امة وحرة سقط عليهما البيت وقد ولدتا فماتت الامان و
بقي الابنان كيف يورثان قال فقال يسهم عليهما ثلث ولاء يعني ثلث مرات فايهما اصابه السهم ورث الاخر ومنها
رواية المروية في باب كذلك ومنها رواية العباس بن هلال المروية في باب عن الرضا ع في سؤال محمد بن علي عليهما السلام
عن ابن ابي ليلى وابن شبرمة عما يقضيان به اذا فقدا الكتاب والسنة وقولهما نجتهد رأينا فقال رأيكما انتما فما تقولان
في امرأة وجارية كانتا ترضعان صبيين في بيت فسقط عليهما فماتتا وسلم الصبيان فقالا القافة يلحقهما بهما قال
فاخبرنا قالا لا قال ابن داود مولى له جعلت فداك بلغني ان امير المؤمنين ع قال ما من قوم فوضوا امرهم الى الله عز و
جل والقوا سهامهم الا خرج السهم الاصوب فسكت قيل القافة جمع القائف وهو الذي يحكم بالحاق النسب بالقيافة و
يشهد بذلك صحيحة الفضيل بن يسار المروية في الكافي وباب ورواية المروية في باب والفقيه عن ابي عبد الله ع في مولود
ليس له ما للرجال ولا ما للنساء قال يقرع الامام او المقرع يكتب على سهم عبد الله وعلى سهم امة الله ثم يقول الامام
او المقرع اللهم انت الله لا اله الا انت عالم الغيب والشهادة انت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون بين
لنا امر هذا المولود كيف يورث ما فرضت له في الكتاب ثم يطرح السهمان في سهام مبهمة ثم تجال السهام على ما
خرج ورث عليه ومنها مرسلة ثعلبة المروية في الكافي وباب عن ابي عبد الله ع قال سئل عن مولود ليس بذكر ولا انثى
ليس له الا دبر كيف يورث قال يجلس الامام ويجلس عنده ناس من المسلمين فيدعون الله وتجال السهام عليه على اي ميراث
يورثه ميراث الذكر او ميراث الانثى فاي ذلك خرج عليه ورثه ثم قال واي قضية اعدل من قضية تجال عليه وذكر الآية
قال وما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال ومنها موثقة ابن مسكان
المروية في التهذيب مثل المرسلة الى اخر الاية ورواية اسحق في باب مثل ذلك ورواية السكوني في الكافي كذلك ومنها
صحيحة الحلبي في باب عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا وقع العبد والحر والمشرك بامرأة في طهر واحد فادعوا الولد اقرع بينهم

وكان الولد للذي يخرج سهمه وصحيحة محمد بن مسلم والحلبي في الكافي مثل ذلك ومنها ما في صحيحة ابي بصير المروية في كتب الاخبار
انه لما اخبر علي بعد بعثه من عن اليمن بانه اسهم بين قوم ادعوا ولدا وطاؤا امه في طهر واحد قال النبي صلى الله عليه وآله
ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا امرهم الى الله جل وعز الا خرج سهم المحق ومثله مرسلة عاصم المروية في التهذيب
ومنها صحيحة معاوية بن عمار المروية في الفقيه والتهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا وطأ رجلان او ثلثة جارية في طهر
واحد فولدت فادعوه جميعا اقرع الوالي بينهم فمن قرع كان الولد ولده ومنها صحيحة سليمان بن خالد المروية في التهذيب
عن ابي عبد الله قال قضى علي في ثلثة وقعوا على امرأة في طهر واحد وذلك في الجاهلية قبل ان يظهر الاسلام فاقرع
بينهم وجعل الولد لمن قرع وجعل عليه ثلثي الدية للآخرين فضحك رسول الله صلى الله عليه وآله حتى بدت نواجده قال وما اعلم
فيها شيئا الا ما قضى علي ع ومنها صحيحة الحلبي عن الصادق قال اذا وقع المسلم واليهودي والنصراني على المرأة في طهر واحد
اقرع بينهم وكان الولد للذي تصيبه القرعة ومنها رواية سيابة وابراهيم بن عمر في التهذيب في رجل قال اول مملوك املكه
فهو حر فورث ثلثة قال يقرع بينهم فمن اصابته القرعة اعتق قال والقرعة سنة وصحيحة الحلبي فمن قال اول مملوك املكه
فهو حر فورث سبعة جميعا قال يقرع بينهم ويعتق الذي خرج سهمه ورواية مروان في التهذيب والكافي عن ابي عبد الله قال
ان ابا جعفر عليه السلام مات وترك ستين غلاما واعتق ثلثهم فاقرعت بينهم فاعتقت عشرين ومنها رواية ابن ابي عمير
عنه مثله ونحوها رواية اخرى في التهذيب ومنها صحيحة محمد بن عيسى عن ... في الرجل نظر الى راع نزا على شاة قال ان
عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسمها نصفين ابدا حتى يقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد نجت سائرها
ومنها رواية ابن يونس المروية في الكافي في رجل قال لمماليكه ايكم علمني آية من كتاب الله فهو حر فعلمه واحد منهم ثم مات
المولى ولم يدر ايهم الذي علمه الآية هل يستخرج بالقرعة قال نعم ولا يجوز ان يستخرجه الا الامام فان له كلاما وقت
القرعة ودعاء لا يعلمه سواه ولا يقتدر عليه غيره ومنها مرسلة حماد المروية في التهذيب عن احدهما قال
القرعة لا يكون الا للامام ومنها ما روي ان رجلا من الانصار اعتق ستة اعبد عند موته ولا مال له غيرهم فلما رفعت
القضية الى رسول الله ص قسمهم بالتعديل واقرع بينهم واعتق اثنين بالقرعة وروي ان النبي ص اقرع بالكتابة على
الرقاع وروي ايضا انه اقرع في بعض الغنائم بالبعرة وانه اقرع مرة اخرى بالنوى ومنها صحيحة جميل في التهذيب قال قال الطيار
لزرارة ما تقول في المساهمة اليس حقا فقال زرارة بل هو حق فقال الطيار اليس قد ورد انه يخرج سهم المحق قال بلى قال
فتعال حتى ادعي انا وانت شيئا ثم نساهم عليه وننظر هكذا هو فقال زرارة انما جاء الحديث بانه ليس قوم فوضوا
امرهم الى الله تعالى ثم اقترعوا الا خرج سهم المحق فاما على التجارب فلم يوضع على التجارب فقال الطيار ارايت ان كانا
جميعا مدعيين ادعيا ما ليس لهما من اين يخرج سهم احدهما فقال زرارة اذا كان كذلك جعل معه سهم مبيح فان كانا
ادعيا ما ليس لهما خرج سهم المبيح ومنها رواية ابي بصير المروية في الكافي والتهذيب في قضية شاب خرج ابوه مع جماعة
ثم جاؤا وشهدوا بموته في جملة قضايا امير المؤمنين ع واختلاف ... القوم في مقدار المال فاخذ على نهايته
وخواتيمهم من عنده ثم قال اجيلوا بهذه السهام فبكم اخرج خاتمي فهو صادق في دعواه لانه سهم الله وسهم الله
لا يخيب ومنها رواية اصبغ بن نباتة المروية في الكافي في قضية الشاب هي مثل السابقة وبالجملة الاجماعات المنقولة
على مشروعيته في الجملة فمن شيخنا ابي جعفر الطوسي القرعة في ادعاء الرجلين في ولد من مقتضيات مذهبنا وعن
الخلاف الاجماع الظاهر على ان كل امر مجهول فيه القرعة وقال في مسئلة تقدم الاسبق وورد من المدعيين كما
عنه ان القرعة مذهبنا في كل امر مجهول وفي قواعد شيخنا الشهيد قدس سره ثبت عندنا قولهم كل امر مجهول فيه

القرعة وهو ظاهر في الاجماع وعن بعض المتأخرين اسناد ان القرعة في كل امر مجهول الى رواية اصحابنا وادعيها
الاجماع المحصل من تتبع الفتاوى بحيث لا يبقى فيه شك للفقيه في كون العمل بالقرعة من الاصول الشرعية في المجهول والمردد
في الجملة بل مطلقا ولنذكر الموارد التي عملوا فيها بالقرعة باتفاق منهم او خلاف حتى يتضح الامر غاية الاتضاح
فنقول عمل بها الاصحاب في ائمة الجماعة مع عدم المرجح وفي اشتباه القبلة عند ابن طاوس وفي قصور المال عن الحجة
الاسلامية والنذرية وفي اخراج الواحد من المحرمين للجنابة وفي اختلاط الموتى في الجهاد وفي تزاحم الطلبة عند
المدرس والمستفتين او المترافعين الى المجتهد مع عدم السابق وفي القسمة وفي التزاحم على مباح ومشترك كمعدن
ورباط مع عدم القسمة وفي المأذونين في شراء كل منهما صاحبه وفي صورة تساوي بينتي الخارجين وفي تلف
واحد من دراهم احدهما الواحد والباقي للآخر وديعة وفي تنازع صاحب العلو والسفل في السقف المتوسط وفي
الحرائر بحيث التدبيج وفي بينتي المتزارعين اذا تعارضتا في المدة والحصة وفي الوصية بالمشترك اللفظي وبالثلث من
العبيد او العتق المبهم وفي الوصية بما لا يسع الثلث مع العلم بالترتيب والشك في السابق او مع الشك في السبق
والاقتران وفي ابتداء قسمة الزوجات وفي تعيين الحضانة وفي عوز النفقة على المنفق عليهم وفي اخراج المطلقة وفي
اخراج المشتبهة منها او اذا مات ولم يعين وفي اخراج المنذور عتقه بقوله اول ما تلد فولدت جماعة وفي اخراج
مقدار الثلث مع نقص المدبر وفي المتداعيين في الالتقاط او في بنوة اللقيط او في الاقرار وفي تساوي البينتين
في اللقطة وفي اشتباه موطوءة الانسان وفي تعدد السيف والمصحف في الحبوة وفي ميراث الخامسة مع المشتبهة بالمطلقة
وفي ميراث الخنثى في قول ومن ليس له فرج على الاشهر وغير ذلك مما يطلع عليه المتتبع ولا يبقى مع ذلك شك في كونها
متفقا عليها في الجملة وانما البحث في عموم حجيتها وضبط مواردها فنقول الذي يدل على حجيتها بعنوان العموم
في كل مجهول فمجموع الاجماع المنقول عن الشيخ في الخلاف وعن الشهيد في القواعد ورواية ابن حكيم السابقة الدالة على
ان القرعة لكل مجهول ومرسلة الفقيه ما تقارع قوم فوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم المحق ومثله رواية ابن بهلول
السابقة وصحيحة ابي بصير ومرسلة عاصم وجواب زرارة للطيار في صحيحة جميل فان ظاهر ذلك كله ان كل مقام فرض فيه
اختلاف في شيء اذا اقرع فيه فعلى الله ان يبين فيه الواقع ويحكم بالعدل اذ لا يكون اختلاف بين اثنين الا ويكون
هناك مبطل ومحق لا محالة وان كان خارجا عن هذين الاثنين والغرض وجود المحق والمبطل في الجملة الا في خصوص
المتنازعين فاذا تحقق وجودهما فمقتضى الرواية كون القرعة المثبتة لذلك ومميزة بين الحق والباطل بحسب الحكم على
الاطلاق وكل ما هو كذلك فهو حجة ويدل على ذلك ما سبق ايضا من تطرق العامة ان القرعة لكل امر مشتبه كما في رواية
او لكل امر مشكل كما في اخرى ويكفي في اثبات حجية هذه العمومات تلقي الاصحاب لها بالقبول كما يشهد بها في هذه
الموارد التي عددناها وان كان كثير منها غير خال عن النص الخاص لكن الظاهر من تعليلاتهم كون هذه العمومات مظنونة
الصدور بل مقطوعا بها في الجملة من الشارع وهذا يكفي في حجيته وان ضعف السند بحسب جهالة او ارسال والرواية على عموم
حجيتها لكل مشتبه انه لو لم يكن القرعة فيه حجة لم يكن غيرها ايضا حجة قطعا اذ الفرض الواقعة مشكلة ومعنى الاشكال عدم
وجود مخرج شرعي وسبيل له لذلك كما نوضح ذلك ان شاء الله تعالى واللازم من ذلك تعطيل الحكم في موارد الاشتباه
التي نعمل فيها بالقرعة وهو مستلزم للهرج والمرج الواضحين المنافيين لحكمة الشارع فلا بد من ذلك من سبيل
واضح وليس الا القرعة مضافا الى ان استقراء موارد النصوص المذكورة سابقا وغيرها مما يقف عليها المتتبع يرشد
الى ان الوجه في ذلك كله لزوم الاشكال وعدم وجود مخلص في ذلك وانه العلة في اعمال القرعة وانه لولاها لزم

تعطيل

تعطيل الاحكام فيما لا يمكن فيه التعطيل ولذلك قدم في الروايات كل ما يمكن ان يكون طريقا لبيان الحكم كما في الخبر و
نظايره فالقرعة انما هي بعد انسداد طريق الامر المجهول وعروض الاشكال والاشتباه وبعد ذلك لا يتفاوت الامر
بين المنصوص وغيره الحاقا للمشكوك بالغالب وادعاء لتنقيح المناط بينه وبين ما ورد فيه النص والحاصل ان المسئلة
لا اشكال فيها في نظر الفقيه وانما الغرض تخريج الوجوه حتى لا يتخيل كونها من دون ضابطة واذا عرفت عموم حجيتها
في كل امر مشتبه فلابد من بيان المراد من ذلك حتى يجعل معيارا في المقام ثم بعد ذلك نعود الى ما ذكرناه من خروج معظم
الموارد عنها وعدم كونها على عمومها ونبين انه هل هو تخصيص للقاعدة او اختصاص من اول الامر فنقول وبالله
التوفيق ان المراد من المشكل والمشتبه والمجهول واحد وهو كونه كذلك من حيث هو كذلك بمعنى كون الشيء مشتبها لا سبيل
الى رفع ذلك بطريق معتبر شرعا حتى يكون مخرجا للحكم في تلك الواقعة فمتى كان له سبيل مثبت لم يكن ذلك من الاشكال
والاشتباه في شيء بل هو معلوم بالمآل وان كان مشكلا ابتداء وهذا هو مقتضى النصوص ومؤدى النظر السليم فهو
المشتبهات التي لها مدخل في الحكم الشرعي امور احدها شبهة الحكم الشرعي بمعنى ان يكون شيء لم يعلم من الشرع حكمه
لاعواز النصوص بالعموم والخصوص من كتاب وسنة ولم يكن مما يستقل به العقل ولا مما انعقد عليه الاجماع ولا فرق
في ذلك بين كون الحكم الشرعي تكليفيا او وضعيا من سببية او جزئية او مانعية او نحو ذلك وثانيها شبهة الموضوع
المستنبط من اللغة والعرف بمعنى ان يقع لفظ في كلام من يعتبر قوله في الحكم الشرعي ابتداء كالكتاب والسنة او بواسطة
امضاء الشرع كما يصدر عن المكلفين في معاملاتهم وغير ذلك بحيث يصير الحكم منوطا بمعرفة معنى ذلك اللفظ كما
في الوصية والاقرار والعقود ومتعلقاتها وبالجملة شبهة حاصلة في معنى اللفظ لغة او عرفا او اصطلاحا حتى يحمل
كلام قائله عليه ويتضح المراد من ذلك ويلحقه حكمه وثالثها شبهة الموضوع الصرف بمعنى ان بعد ثبوت الحكم من
الشارع للعناوين الماهية المعلومة بمفاهيمها ومعانيها وقع الاشتباه في ان هذا الفرد الموجود المتشخص في الخارج هل
هو من افراد ذلك الكلي ام غيره بحيث لو اتضح انه اندرج تحت احدهما لاتضح الحكم من دون حاجة الى امر آخر ولكل من
هذه الصور المفروضة في الاشتباه صور عديدة ليست مناطا في هذا المقام وانما الغرض اشارة الى ذلك لتنقيح المورد
الدليل اذا عرفت ذلك فنقول لا ريب ان شبهة الحكم ليست داخلة تحت المشكل المذكور في روايات القرعة اذ لا اشكال
في الاحكام الشرعية بعد ملاحظة ادلتها والاصول المقررة المعتبرة في مقام الشبهات فانها رافعة لذلك فلو كان شيء
مشتبها حكمه فلا ريب انه اما داخل في عنوان اصالة الاباحة او البراءة او الاستصحاب واصالة العدم او غير ذلك
او قاعدة الاحتياط على مذهب من يعمل عليه على الاطلاق او في مقامات خاصة وكذلك الاحكام الوضعية فانها ايضا
منقحة بعد ملاحظة اصالة الفساد واصالة العدم او قاعدة الاشتغال او نحو ذلك فانا لو نجد بعون الله تعالى
شيئا يشتبه فيه نفس الحكم الشرعي ولا مخرج له من الشرع معتبر حتى يعتمد عليه وذلك واضح فلا وجه لاعمال القرعة في ذلك
لانه ليس بمشكل فلا تندرج ومن هنا قال الشهيد في القواعد ولا يستعمل في الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا والسر فيه
ما ذكرناه وليس ذلك تخصيصا لقاعدة القرعة بل انما هو اختصاص وعدم شمول من اصله لا يقال اي فرق بين
ادلة اصل البراءة المعلقة للحكم بالبراءة على كون الشيء مجهولا او مما لا يعلم او مما لا دليل عليه وبين ادلة القرعة بل الحق انهما
من واحد فكانه قال كل مجهول يبني فيه على البراءة وكل مجهول يعمل فيه بالقرعة فتقديم دليل البراءة على القرعة حتى يكون
ذلك رافعا للاشكال مخرجا للفرض من موضوع مسئلة القرعة خال عن الوجه لانا نقول ان هذا الكلام مندفع
من وجوه احدها انه على فرض تسليم كون الحكم معلقا على المجهول في المقامين ان ادلة البراءة اخص مطلقا من ادلة القرعة

لعمومها للموضوع والحكم وما هو مورد للبرائة وغيره ومقتضاه تقديم الخاص على العام فيصير المعنى كل شيء فيه امر
او نهي يجري فيه البرائة ولو فرض ورود هذا الاشكال على دليل القرعة بالنسبة الى الادلة والاصول الاخر فيما كالاستصحاب
واصالة العدم والاحتياط ونحو ذلك فيجاب ايضا بذلك لان كلا من هذه الاصول المعمول في موارد الشك والشبهة
اخص من عموم دليل القرعة فلا تذهل وثانيها ان الحكم في دليل اصول البرائة لم يعلق على المشكل والمجهول والمشتبه
بل انما علق بما لم يرد فيه امر ولا نهي او بما لا يعلمون ونحو ذلك وهذا غير معنى الاشكال فنقول في مورد من موارد شبهة
الحكم انه يصدق عليه انه مما لم يرد فيه امر ولا نهي او مما لا يعلم فيجري فيه الاصل ويخرج عن الاشكال فلا وجه للقرعة
وفرق واضح بين كون الحكم معلقا على الحكم او على كونه مما لا يعلم ونحو ذلك وذلك واضح عند من له دقة في فهم
العناوين وتبعية الاحكام للاسماء والموضوعات وثالثها ان الظاهر من قوله كل امر مشتبه ارادة الموضوع دون
الحكم فلا يشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي وان كان لفظ الامر اعم الا ان في انصرافه في ذلك المقام اليه تاملا لا ظاهر افتامل
ورابعها ان غاية ما يقال ورود طريقين في بيان الحكم المشتبه ولا ريب ان العمل بالبرائة اوفق بالشريعة السهلة السمحة
ولو فرض في العمل بالاصل لزوم تكليف كما في الاستصحاب وفي قاعدة الشغل فنقول بقيام الاجماع على ذلك كما
ذكرناه يرجح كون الطريق الاصل لا القرعة وبالجملة فالمقام اوضح من ان يحتاج الى النقض والابرام والاشتغال بالاهم
اولى واما شبهة الموضوع المستنبط بمعنى الاجمال في مؤدى اللفظ فهو ايضا ليس داخلا تحت الامر المشتبه الذي هو مورد
القرعة لان لمعرفتها طرقا مقررة من الرجوع الى العرف واللغة والى الامارات وفي مقام التعارض الى الترجيح المقررة
كما ذكرناه في العناوين السابقة فراجع وحيث انا مكلفون في فهم سوى الالفاظ الى طريقة اهل العرف وليس واحد
منهم يرجع في المشتبه الى القرعة فنحن ايضا كذلك جريا في ذلك على طريقة لسان القوم في معرفة معاني الالفاظ ولا يبقى فيه
بعد ملاحظة الاصول المقررة في مباحث الالفاظ المتلقاة من طريقة اهل اللسان مشتبه حتى نحتاج فيه الى اعمال
القرعة ولو فرض فيه ايضا اجمال مطلق لا يمكن كشفه باحد من الطرق فالمرجع فيه ايضا الاصول العملية الجارية بالنسبة الى
الاحكام المتعلقة بها من اشتغال وبرائة او استصحاب وغير ذلك وقد حققنا ذلك في ضابطة من ضوابط تبعية الاحكام
للاسماء فراجع وتدبر واما شبهة الموضوع الصرف فلا ريب في ان منصوصها اصولا احدها ما يكون من مجاري اصل من الاصول
الشرعية من اصالة الاباحة او البرائة او الاستصحاب ونحو ذلك كما ذكره الاصوليون في مباحث اصل البرائة وغيرها
ودلت عليه روايات في ذلك الباب فلا كلام في خروجه ايضا عن الامر المشتبه فنظير ما فرقناه في شبهة الحكم الشرعي
ومن ذلك يظهر عدم جريان الحكم بالقرعة في الشبهة المحصورة لبناء الحكم فيها على قاعدة الاشتغال على ما نختاره او على
البرائة كما عليه اخرون وكذا في غير المحصورة للبناء فيه على البرائة كما عليه اخرون وكذا مطلقا ولا يرد علينا نقض في
هذا المقام من حيث الفتوى والنص غالبا اذ المولد المواد التي ذكرناها ليس فيها حكم بالقرعة في كلمة الاصحاب ولا في
الاخبار في موضع يجري فيه الاصل والذي يرد علينا في ذلك شيء من جهة النص او الفتوى هو صحيحة محمد بن عيسى في باب
المنقدمة حيث دلت على اعمال القرعة في شاة موطوءة مشتبهة في قطيع فان مقتضى القواعد انه ان كانت القطيع
غير محصور عادة عدم التجنب مطلقا كما في نظائره وان كانت محصورة يجب الاجتناب كما في سائر الشبهة المحصورة فما معنى القرعة
قلت اولا نقول ان هذه الرواية محمولة على القطيع الغير المحصور عادة فينزل على الاستحباب ولطيب النفس ودفع النفرة
وثانيا على فرض الانحصار هذه الرواية اخص من قاعدة الاشتغال وادلة اجتناب الشبهة المحصورة فيعمل بها في هذا
المورد الخاص ولا يلزم من ذلك الاطراد في سائر المقامات وثالثا نقول يمكن دعوى الفرق بين هذه الشبهة المحصورة

دعوى

وغيرها بان الاحتراز عن القطع بمجرد العلم بكون واحدة موطوءة مستلزم لتضييع المال وموجب للمشقة وهذا الوجه في
الحقيقة بيان لحكمة النص فلا يلزم من ذلك اعمال القرعة في كل ما هو كذلك ومن هنا يعلم ان القول بالقرعة في
الشبهة في الموضوع والحلال المختلط بالحرام كما حكي عن بعض الاصوليين قول مرغوب عنه جدا اذ لا دليل على
اعمال ذلك بعد قيام الادلة على لزوم الاجتناب فان قلت قد ذكرت ان ما لم يكن له طريق شرعي فهو داخل
تحت المشكل والفرض ان الموضوع المشتبه بنفسه لا سبيل الى معرفته فينبغي فيه اعمال القرعة فمتى عملت فيه ذلك
تعين الحرام فخرج عن مجرى قاعدة الشغل ونحوها قلت هذا اشتباه في معرفة محل البحث فان كلامنا الان في المشتبه
الذي لا اشكال في ذاته ولا داعي الى تمييزه غير معرفة الحكم ولذا اعتبرنا في اصل العنوان بكونه من مجاري الاصول ولا
ريب ان الموضوع بنفسه ليس لمعرفته حاجة حتى يدخل في عموم المشكل وانما المقصود معرفة حكمه لامتثال التكليف
وهو منقح بالاصل المعتمد فلا وجه لاعمال القرعة اصلا نعم لو اتفق ان الحاجة دعت الى معرفة نفس الموضوع بحيث لا
يمكن اندفاعها الا بمعرفتها فحينئذ نقول في ذلك باعمال القرعة ولنوضح ذلك في المثال السابق فنقول حكم الشاة الموطوءة
مثلا لزوم الاجتناب في المشتبه بها اذا كان محصورا فلا اشكال من هذه الحيثية نعم لو نذر واحد التصدق باحدى
هاتين الشاتين او كان احدهما مال الغير فادعى الحاجة الى تعيين الموطوء حتى يلزم بقيمته على قاعدة الضمان و
لا يمكن التخلص الا بالمعرفة فنقول يمكن ح اجراء القرعة وكذا لو اشتبهت اجنبية باخت الرجل فلا اشكال من حيث
الحكم فلا يجوز عليه نكاح شيء منهما ولو مات الرجل والوارث الاخت اعمل القرعة حتى يتميز وما ذكرناه
نظير حتى يعرف ان المراد من الاشكال في الموضوع اي شيء والفقيه بعد التنبيه يقدر على استخراج الفروع وتمييز
المقامات وثانيها ما لم يكن مجرى اصل من الاصول العملية لكنه قام الدليل فيه على الاخذ باحد الطرفين او
الاطراف كما ورد في تراجيح ائمة الجماعة وتقديم السابق في المرافعة او الاستفتاء او في المزاحمة على المباح وفي تراجيح
البينات وتقديم قول ذوي اليد والعمل ببينة الخارج وما ورد في تفسير الشيء والجزء ونحوهما في الوصية فانها وان لم
يكن فيها اشكال من جهة اطلاق اللفظ لكن يجيء الاشكال لو علم قصد الموصي بها امرا معينا عنده مشتبها عندنا
فان هذه نصوص وفتاوى داخلة تحت النص والفتوى وفي امارات الخنثى ونحوه والعمل بالاقرار وغيره من المثبتات شرعا
ولا يخفى انتشارها في ابواب الفقه لمن له ادنى تتبع وممارسة وهذا القسم ايضا خارج عن مورد القرعة اذ مع وجود
الدليل على الاخذ باحد الجوانب يخرج الموضوع عن حيز الاشكال ويدخل في الواضحات ووجه تقديم ذلك كله
على القرعة كون ادلتها اخص من دليل القرعة مطلقا فتقدم عليه على القاعدة وغيره ونحو ذلك من الوجوه الاخر التي
ذكرناها في وجه تقديم البراءة على القرعة في شبهة الحكم وغيرها من الاصول المثبتة في هذه المقامات لا نطيل بها و
انما الغرض التنبيه للفقيه اللبيب وثالثها ما لم يكن فيه دليل قائم على ذلك حتى يتضح به الامر سواء لم يرد في اصل
الشرع فيه ترجيح وبيان او ورد من الشرع علائم وامارات ومثبتات ولكن فقدت في الواقعة الخاصة والمفروض
تعلق الغرض بهذا الموضوع المبحوث عنه بحيث يلزم من عدم امتيازه اختلال النظام والهرج والمرج وينجر
بقائه في الجهالة الى تعطيل الاحكام واثارة الفتنة والفساد المطلوب حسم مادتها في الشريعة بل ليس المقصود منها في نحو
المقام الا ذلك فهذا هو الامر المشكل الذي يتبع فيه القرعة ويعمل بها لتبيين الحق ويتميز الباطل ويصل كل ذي
الحق الى حقه على ما في علم الله تبارك وتعالى وجعل هذه الطريقة لطف عظيم لمادة الجدال والنزاع من اصله اذ لا يرد في ذلك
شيء ولا يمكن ان يتكلم فيه متكلم لاستلزام الرد في هذا المقام المحادة مع ملك العلام وهو مخرج للفاعل عن ربقة

لحاسم

الاسلام وانت اذا تاملت فی موارد النصوص السابقة وفی مقامات عمل اصحابنا قدس الله انفاسهم لرأیت اکثر
تری ان عملهم انما هو فی مثل المقام حررناه لك وكذا موارد النصوص ومن ذلك كله ظهر ان دليل القرعة انما لم يرد
عليه تخصيص في مقام من المقامات وما توهمه بعض القاصرين من خروج هذه الموارد التي ذكرناها عن عموم دليل
القرعة باجماع او نحوه ناش عن عدم التأمل في اطراف المقام فان ذلك كله خارج عن الامر المشكل وعلى ما ذكرناه من
فليس امر مشكل الا وفيه القرعة وكل ما فيه مخرج شرعي فهو خارج عن المشكل وبقي هنا كلام وهو ان الامر المشتبه قسمان
احدهما ما كان مشتبها ظاهرا او واقعا كما في امام الجماعة اذ لم يدل دليل على استحقاق احدهما في الواقع حتى يكون
الاشتباه ظاهرا او قصور المال عن الحجتين وتعدد المحرم من غبار عن واحد وفي المتزاحمين في مباح ومشترك او عند
مدرس او حاكم وفي الوصية بثلث العبيد بالعتق او العدد المبهم في قسمة الزوجات ونحو النفقة على المنفق عليهم و
تعدد السيف والمصحف في الحبوة ونظائر ذلك وثانيهما ما كان مشتبها ظاهرا معينا واقعا كما في اختلاط الموتى في الجهاد
والماذونين في الشراء كل منهما لصاحبه وفي تعارض البينتين للخارجين وفي درهم من الودعيين وفي الوصية بما لا يسع
الثلث مع العلم بالسبق دون السابق وفي اخراج المطلقة او المنذور وعتقه في بعض الصور وفي المتداعيين في بنوة اللقيط
او اللقاطة وفي الخنثى والممسوح بناء على عدم كونهما طبيعة ثالثة وقد عرفت تمام البحث في عنوان المكلف المشتبه ونظائر
ذلك ومن هذا الباب الوصية بالمشترك اللفظي مع عدم القرينة وعد ذلك من المشتبه واقعا وظاهرا كما اتفق لشيخنا الشهيد
الثاني قدس سره خال عن الوجه وقياسه بالمتواطي بملاحظة اعتبار صدق الطبيعة في الكلي واللفظ في المشترك مباين
مع الفارق اذ استعمال المشترك في اكثر من معنى لا يجوز وفي الواحد من المعاني لا بعينه لا يجوز ايضا فيعلم ارادة الموصي منه واحدا
معينا من المعاني لاصالة صحة استعماله الا ان المراد مشتبه لفقد القرينة والموصي يعلم ارادة الموصي من اللفظ لا مطلق ما
يصدق عليه اللفظ فلو لم نقل بجريان القرعة في القسم الاول لا اشكال في جريان القرعة في المشترك في الوصية فلا
تذهل فنقول قد يوجد في كلام بعض الاصحاب وغالبا في كلام شيخنا الشهيد الثاني كما لا يخفى على من لاحظ ان المراد
بالمشتبه والمشكل في دليل القرعة ما كان معينا واقعا مجهولا ظاهرا الا ما كان مشتبها فيهما وبهذا اورد على فقهاء
الاصحاب في اغلب المقامات وان تردد فيه ايضا في بعض الموارد واظنه في مسألة من نذر عتق اول ما تلده الجارية
تولدت جماعة وليس من كتبه شيء عندي حتى اعين موضعه وقال فيه ان دليل القرعة عام لكل مشتبه ولم يقم دليل على
تخصيصه بالمشتبه الظاهري المعلوم واقعا وكيف كان فنقول من خص القرعة بالقسم الثاني ان ادعى ان المشتبه ظاهرا
وواقعا لا اشكال فيه يحتاج فيه الى القرعة كما في اطلاق الكلي المتواطي فيعمل بالتخيير فنقول ليس الغرض محصورا في ذلك
فان الموارد التي مثلنا بها سابقا اغلبها يرد فيه الاشكال فيه فلاحظ ولو فرض ان نوعا لا اشكال فيه بطريق معتمد نحن
نقول به فلا وجه للقول بان المشتبه قسمان فان ظاهره تخصيص دليل القرعة وعلى هذا الوجه يصير معناه خروج القسم
الاول عن الموضوع مضافا الى ان البناء على التخيير لو صح في القسم الثاني ايضا والوجه الدال على تقديم القرعة على التخيير في
هذا القسم دال عليه في ذلك ايضا وان ادعى انصراف المشكل الى ما كان معينا واقعا فنمنع الانصراف بعد دوران
بين الامرين وعدم مناص في البين لا شبهة في انه مشكل وان كان مجهولا واقعا ايضا الا ان يقال ما لم يعلم التعيين في الواقع
لا يلزمنا معرفة ذلك حتى نقع في الاشكال وهذا عود الى الوجه الاول وقد عرفت جوابه وعدم امكانه في صورة
التنازع والتداعي فان تخلية ذلك للمدعي به على حاله مثير للفساد العظيم الذي نبه الشرع على سده فلاحظ وان
ادعى ورود دليل دال على التخصيص نطالبه بذلك المخصص وانا وان تتبعنا في الموارد لم نجد شاهدا يشهد على

ذلك

ذلك نعم لو تم الوجه الذي خرجناه او لا يصير لكلامهم مخرج لكنه ساقط بعد التامل في اطراف الكلام سيما بعد ما اوردنا
ويبينا الله من المعنى المراد من المشكل فان بعد فرض كونه مشكلا لا وجه للخروج عن طريق القرعة اذ الفرض عدم تحقق
سبيل غيرها مضافا الى ان مورد النصوص الخاصة ما هو مشتبه ظاهرا و واقعا كما في صحيحة ابن مسلم في الوصية
بعتق ثلث المماليك ورواية سيابة وابرهيم بن عمر فيمن قال اول مملوك املكه فهو حر فورث ثلثة ونحوهما صحيحة
الحلبي وان امكن المناقشة في الاول بانه على الاستحباب ولا اشكال في الثلث لانه مناط فاض بالتخيير فان قلت ظاهر
ما ورد في الاخبار انه ما من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقرعوا الا خرج سهم المحق كون ذلك معينا في الواقع
اذ لا يصدق المحق الا بذلك قلت اولا ان المحق من اختاره الله لذلك وجعل الحق له وذلك يوجد في المشتبه
واقعا كما في المتزاحمين في مباح نظايره ويكون معنى المحق هنا او لو بيته في الواقع على هذا الامر والكاشف عن هذه
الاولوية خروج القرعة واستحالة الترجيح بلا مرجح على الله تعالى كاستحالة ترجيح المرجوح فيكون تزاحم الاخر
توقعه ذلك باطلا وهذا كاف في المقام وثانيا ان هذا ليس دالا على ان كل مورد للقرعة كذلك حتى يكون
مخصصا بل معناه ان ما هو كذلك يعلم بالقرعة ولا يلزم من ذلك عدم اعمالها في غير ذلك فيبقى عموم ما دل على العمل
بها في كل مشتبه سليما عن المعارض ومن هنا ظهر ان القرعة كما تكون كاشفة تكون مثبتة ويحملها رواية ابن حكيم حيث
قال ان القرعة تخطي وتصيب فقال عليه السلام كل ما حكم الله به فليس بمخطي والمراد على الكشف ان ما حكم الله به متبين الوقوع
قطعا ولا يكون مخالفا للواقع وعلى الاثبات يكون معناه ما حكم الله فهو الصواب فيكون جعلا للحكم ابتداء فالفرض
ان القرعة ليس بمخطي بل اما كاشف عن الواقع لو كان احدهما معينا في الواقع او مثبت ابتداء لو لم يكن كذلك وكلاهما
متبع نعم هل يستفاد منه ان في صورة تعين الواقع لو اخرجت القرعة خلافه يتبع فيكون كالجعل الابتدائي اولا
بل الظاهر ان القرعة في هذا المقام لا تخرج الا الواقع وجهان والظاهر من قرينة السؤال الثاني لان غرض السائل
من الاصابة والخطا ابراز الواقع وعدمه لانه لو فرض حكم الله بخلاف ما كان معينا قبل القرعة في الواقع لكان هذا
خطا فيكون قوله ليس بمخطي انه لا يقع كذلك بل يخرج الا نفس الواقع مع احتمال ان يكون المراد في الجواب تنبيه السائل
على ان اصابة الواقع والعدم لا دخل له في الخطا والصواب بل الميزان في الصواب والخطا حكم الله فكلما حكم به الله تعالى
هو الصواب ولا دخل لكون شيء معينا في نظر بالذات فتامل وبعض الحاصل ان حكم الله يكتشف عن تعين خلافه
وهل القرعة وظيفة الامام خاصة ويعمل احد وجهان مقتضى الاطلاق ورواية ابن حكيم الثاني وكذا ظاهر ما في المرسل وما
في كلام ابن داود عن علي عليه السلام وما في صحيحة ابي بصير عن النبي صلى الله عليه واله ومرسلة عاصم في كلام زرارة للطيار ما
من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقرعوا الا اسهم المحق عموم جواز الاقراع لكل احد دعوى ان رواية ابن حكيم مسوق لاصل
شرعية القرعة وهذه الروايات لبيان اصابته ولا ينافي كون المفاد عند الامام ويظهره مدفوعة بان ظاهر
النصوص ما لا يخفى على من لاحظها يابى عن ذلك وما في الروايات من نقل فعل الائمة عليهم السلام في المفاد عند ابقية ال على
جوازها لكل احد اذ ليس المقصود من نقل ذلك الا المتابعة والفعل كما فعله وامكن ان يقال ان غايته اعمال القرعة في خطاب
تلك الواقعة وان غير كونه عند الامام ويدل على ذلك صريح صحيحة الفضيل بن يسار في المسوخ قال في اوله يقرع الامام
او المقرع الى ان قال ثم يقول الامام او المقرع اللهم انت الخ وهذا ظاهر في عدم الاختصاص بالامام الا ان يقال ان المراد
ليس الاختصاص بامام الاصل بالخصوص بل الكلام في كونه وظيفة المناصب عموما او خصوصا في حضوره او غيبته فلعل المراد
بالمقرع من كان ماذونا له في ذلك فلا يدل على عموم الجواز واطلاق المفرد المحلى باللام غير ناهض بالعموم ان لم ينزل على

العهد وان لم يكن هناك معهود شخصي اذ يكفي في ذلك المعهود النوعي ويدل على ذلك ايضا صحيحة محمد بن عيسى في الشاة
الموطوءة فانه صريح بل ظاهره ان المقرع غير الامام ويمكن الجواب عنه بان القرعة هنا منكرة وقد عرفت الكلام على هذه
الرواية وان الطريق غير منحصر فيها في القرعة فلا يرد النقض بها على حكم القاعدة حيث تتعين والذي يقوى في النظر
القاصر بعد ملاحظة الروايات اختصاص امر القرعة بالوالي فان كان يمكن الرجوع فيه الى الامام فالاصل اختصاصه به
لانه مورد اكثر الاخبار وانها وان لم يدل على الاختصاص لكنها لا يدل على العموم فيقتصر على المتيقن ولما في
مرسلة ثعلبة في الممسوح قال يجلس الامام ويجلس عنده ناس وفي موثقة ابن مسكان ورواية اسحق والسكوني مكرر وما
في صحيحة معاوية بن عمار قال اقرع الوالي بينهم وما في صريح رواية يونس ولا يجوز ان يستخرجه احد الا الامام فان له كلاما
وقت القرعة ودعاء لا يعلمه سواه ولا يقتدر عليه غيره وما في صريح مرسلة حماد القرعة لا يكون الا للامام مضافا
الى ان اطلاق ما عدا من الروايات موهون بما هو مسوق لبيان المشروعية ونحوه ولو فرض فيه اطلاق تقييده بهذه الروايات
وفيها الصحيح والموثق وغيره ودعوى ان الصحيح غير صريح الدلالة والموثقة ايضا غير ناف لغير الوالي والروايات الصريحة
خالية عن الجابر اذ لم يعهد من الاصحاب شرط القرعة بالامام حتى يتجبر بفتواهم والا فان هذه النصوص وان لم يكن
صالحة للتقييد لكنها كافية في افادة التشكيك والوهن في الاطلاق والاصل الاولي كاف في المنع عن غير المتيقن وثانيا
ان دلالة الصحيح والموثقة على التقييد والاختصاص ليس باضعف من دلالة الاطلاق في التعميم وثالثا ان هذه الروايات
مروية في الكافي وهو يثبت معللة بما علل معول بها في اصل الحكم فراجعها وهذا القدر كاف في الظن بالصدور وهو المعتمد في
العمل وتحقيق ذلك موكول الى محله مضافا الى ان القرعة في هذه المقامات مثبتة للموضوع مترتبة لترتب احكام
مخالفة للاصل والاصل عدم لحوقها الا بالمتيقن مع ان الغالب في المشتبهات كالبينة واليمين ونحو ذلك من الشياع و
نحوه عند الحاكم فكذلك القرعة وبالجملة من اعطى النظر حقه في هذا المقام لا يشك في الاختصاص والذي اراه ان الظاهر
من الاصحاب ايضا ذلك اذ لم يعهد منهم تعميم القرعة نعم كلامهم ايضا غير مقيد بخصوص الوالي في الموارد التي نقلناها
عنهم ومن هنا قد يتوهم الاطلاق ولكنه غير دال على ذلك اذ الغالب في تلك الموارد المذكورة كونها عند الحاكم اذ الغالب
انها في باب التنازع والتداعي ولا يحتاج في ذلك الى تقييدهم بكونه عند الامام وبالجملة التامل في النص والفتوى
يقضي بالاختصاص وللحاكم الشرعي ذلك مع غيبة الامام لعموم ادلة النيابة ولفظ الوالي ولفظ المقرع في صحيحة الفضيل
لانه المتيقن من ذلك ولعموم ادلة نيابته ووكالته وللاجماع المحصل على ذلك ولاستلزام عدم جوازه من الحاكم التعطيل
في زمن الغيبة وهو مناف لاصل الغرض من مشروعيته وبقي الكلام في جواز التوكيل وتعدد الحاكم مقتضى عموم ادلة
الوكالة وجواز التوكيل في كثير مما هو من وظائف الحاكم جواز التوكيل في القرعة ايضا الا ما دل الدليل على الاختصاص
كما لو كان مرتبطا بنفس الحكومة واحتمال ان الوكالة فيما لم يتعلق غرض الشارع بصدوره من مباشر معين وهنا قد ثبت
انه وظيفة الامام ونائبه كالقضاء فلا وجه للوكالة مدفوع بان غاية ما ثبت اختصاص الحاكم وعدم جواز استقلال
غيره اما عدم جواز التوكيل فلا ولا اقل من الشك في تعلق الغرض بالخصوصية وعدم عموم ادلة الوكالة يجري في المقام
لاصالة عدم اعتبار الخصوصية مضافا الى ان عدم جواز التوكيل يوجب العسر والحرج لانه ايضا من الامور العامة البلوى
وما هو كان يجوز فيه التوكيل وتنقيح ذلك في باب الوكالة ولو تعذر الحاكم ووكيله خصوصا وعموما فالنظر في القرعة
لعدول المسلمين لعموم والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وما في الخبر فان قام رجل ثقة قاسمهم بينهم فلا باس
وسيأتي ولاية العدول ان شاء الله في باب الولايات ولو لم يكن احد لاعانة على البر وهاد بحسبه لاستلزام عدم

جوازه ح التعطيل مع ان شرعية القرعة لاجله وبقى البحث فى امرين احدهما فى لزوم القرعة وجوازه وفيهما مقامان اولهما
ان القرعة هل هى عزيمة لا يجوز تركها او هى رخصة لا ريب ان مورد القرعة على ما قررناه ما لم يكن هناك طريق شرعى كما
من المشكلات فما كان فيه مخرج فليس فيه عزيمة ولو ورد فى النص ايضا فالظاهر الاستحباب حينئذ اما الترجيح لا فتح
كما فى رواية حمران من فعل ابى عبد الله فى عتق ابى جعفر ثلث عبيده محمول على الندب اذ الثلث كلى متواطئ صادق
على الافراد ومقتضاه التخيير كما فى نظايره من الوصايا والنذور وان افتى به جماعة من الاصحاب ايضا فى المقام لكن وجه
محل نظر والوجه واضح او محمول على كون الثلث معينا واشتبه فرض الاشتباه وذلك مما لا مخرج له ظاهرا فيجب القرعة
واما لو كان من المشكلات فالاقوى لزوم القرعة وانها عزيمة لظاهر غالب ما مر من النصوص فانها قريبة من الصراحة
فى لزوم اعمال القرعة مع ان التوصل الى الواقع فى اجراء الاحكام لازم مقدمة للاتيان بالمامور به فاللازم العمل بها
اذ الفرض انه غير مختص ببعض الاخبار وانه كاشف عن الواقع او مثبت لما اراد الله ثبوته وعدم اعمالها يعد تقصيرا فى حكم
ومثله اثم قطعا مضافا الى ان مع تركها يلزم احد الامرين اما ترك الحكم والافتاء ولازم الهرج والمرج والتعطيل
وهو من اقبح الفساد ومستلزم لتلف الاموال والنفوس وضياع الحقوق واما التهجم على احد الاحتمالين تشهيا وهو قول
بما لم يعلم ولا قام عليه دليل وهو مع قبحه العقلى الناشى من الترجيح من دون مرجح او ترجيح المرجوح والفساد المترتب عليه
من لزوم التهمة على الحاكم واثارة الفتنة لانه قضاء بغير حجة وبينة داخل تحت النواهى فى الكتاب والسنة فلا مناص عن
لزوم العمل به مع ان التخيير ونحو ذلك لا يجرى فى بعض المقامات لتعدد الحاكم حتى يتخير وتخير المتنازعين اثارة فتنة بعد سنه
وذلك لمن تدبر واضح جدا وثانيهما ان بعد اعمال القرعة هل يجب العمل بها فلا ينفسخ بعد ذلك الا مع العلم بالمخالفة
للواقع بمعنى انكشافه بعد ذلك بقطعى اخر لو اتفق مثل ذلك او لا يجب بل يجوز ترك العمل بها وهذا المقام اوضح مما قررنا
سابقا فنقول ان لم يكن اصل الاعمال لازما كما فى ثلث العبيد ونظايره فاذا اعمل فيه بالقرعة فالاصل بقاء التخيير وعدم
التعيين مع احتمال ان يقال بعد تفويض الامر الى الله دل النص على خروج سهم المحق فتغييره ح ابطال للحق ويمكن دفعه بان
كون الخارج محقا فى هذا المقام لا ينافى كون غيره محقا لانه من افراد الكلى المتواطى مع ان شموله للمقام لا يلزم فيه اصل الاعمال
مشكل ودعوى ان المخالفة ح نقض لعهد الله وهو حرام اذ الفرض ان المقارع يفوض امره اليه تع ويجعله الحكم فى ذلك
وحكم الله لا ينقض ولا ريب ان فى مثل هذا المقام يكره كراهة شديدة وفى التحريم نظر واما فيما يجب اعمالها فظاهر
النصوص المتقدمة كافة لزوم ترتيب الاثار عليها بعد اعمالها وهى الحجة مع ان ظاهر اصحابنا الاجماع عليه فى قسمة
الرد اعتبروا رضا المتقاسمين بعد القرعة وهو مسئلة اخرى ولان وجوب الاعمال ليس الا للزوم ترتيب الاثار والا فلا
وجه للزومه اصلا مضافا الى انه لو لم يؤخذ بمقتضاها فاما ان يترك الواقعة بلا حكم لزمه التعطيل المحرم وان اخذ بخلاف
ما اوجبته القرعة لزم ترجيح المرجوح وان اعيدت القرعة مرة ثانية عاد الكلام السابق فى ترجيح العمل بالثانى على العمل
بالاول فاسد ح فيتعين العمل على ما اعماله وفى الروايات السابقة فى الدلالة على لزوم العمل بعد الاعمال ما يكفينا
عن مؤنة الاستدلال واكثار القيل والقال وثانيهما فى بيان كيفية القرعة والذى يقتضيه النظر ان لا ريب فى
ان المراد بها فى عرف المتشرعة العمل المعهود المتعارف الذى يمتاز به الحقوق ويكشف به عن الواقع ويتعين احد الامور
وكلما يحصل به هذا الامر يصدق عليه انه قرعة فيشمله الاطلاقات ويجزى به والاصل عدم شرطية شيء اخر ولا اجمال
فى معناه حتى يلتزم بالاخذ بالمتيقن فى صورة الشك كما فى العبادة المجملة فى وجه وقد ورد فى الكتاب العزيز بالقاء الاقلام
وورد فى النصوص بالكتابة على السهم وبالخواتيم من الشركاء ومن الحاكم وغيره وبالكتابة على الرقاع وبالنوى وغير ذلك

ومن تتبع كلمة الاصحاب في الموارد التي عددناها في القرعة التي يطلع على تفاصيل كيفيتها وتذكر من احكامها جملة مما
تضمنته النصوص فنقول ان الظاهر اعتبار تفويض الامر الى الله تعالى في صحة القرعة بمعنى ان يوطن المتقارعون انفسهم
على تسليم ما امر به الله والطاعة حتى ينكشف لهم فلو اتفق ذلك منهم بتجربة او من دون التفات الى الله تعالى بطلب البيان
فلا عبرة بذلك ويدل على ذلك التقييد في النصوص المأخوذ في الروايات وقد صرح ببعض ذلك زرارة في جواب الطيار كما
عرفت والظاهر وجوب هذا التوكل والتفويض على اهل المقارعة عند تعيين القرعة مقدمة للواجب فان اشتغلوا
عن ذلك اجروا على اعمالها ويكفي كاشفا عن التفويض اخبارهم عن انفسهم بذلك ولا يسمع بعد القرعة دعوى احدهم
انه كان قصد التجربة عملا باطلاق النص والفتوى واستصحابا للحكم السابق نعم لو لم يكن هناك مدع اخر فهو بصيرة بنيته
فله ان يقرع مرة ثانية وثالثة ويجب عليه فيما بينه وبين الله اختيار الواقع والظاهر اشتراط الدعاء ايضا لما في
رواية يونس من انه كلما وقت القرعة ودعاء وظاهره الشرطية ولو قلنا بالاجمال في معنى القرعة يجيء الشرطية على
القاعدة في وجه ولصحيح الفضيل في المسجد المشتملة على الدعاء المخصوص الظاهرة في بيان اصل الكيفية والظاهر منه الجزئية
او الشرطية كما هو الظاهر والظاهر عدم القول بالفرق بعد ثبوت الوجوب ولصحيح البصري في تعارض البينتين المشتملة
على استهم وعلى بالدعاء المخصوص ومن المستبعد الاستهام من دون شرطية والظاهر عدم الفرق بينه وبين غيره والاقوى
عدم اعتبار الدعاء المخصوص لاختلاف النصوص وبعد التخيير بل الظاهر دعاء بما يناسب مورد القرعة ولو اقتصر على
ما في صحيح الفضيل الى قوله يختلفون ثم يطلب من الله بيان الواقع في ذلك المورد وما في صحيح البصري لو كان الشارع في
الحقوق لكان احوط ويستحب حضور جماعة من المسلمين لما في رواية ثعلبة ويستحب دعائهم وطلبهم من الله تعالى اظهار الواقع
للمرسلة السابقة ولا يختص دعائهم بلفظ للاطلاق ويعتبر في القرعة انحصار الامر واقعا او بحسب حكم الشرع في اصحاب السهام
حتى يعمل بالقرعة ويخرج ما هو الواقع فمتى احتمل احتمال خارج عن ابواب الدعوى فلا بد من جعل سهم لذلك المحتمل
الخارج القابل للحكم عليه شرعا وقد دل على ذلك كلام زرارة في جواب الطيار مع وضوح وجهه في حد ذاته وفي استحباب
استقبال القبلة وجه قوي خصوصا لو ادرجناه تحت تفويض الامر الى الله او اثبتناه من عموم استحباب الاستقبال عند
الدعاء والدعاء مندوب هنا بالخصوص فكذا الاستقبال ومن ذلك يعلم وجه اشتراط الطهارة او استحبابها بعد
ثبوت الدعاء وكذا في رجحان كونها في مكان شريف كمسجد ومشهد ونحو ذلك وزمان كذلك كيوم الجمعة والاعياد وهل يشترط
فيه قصد التقرب بناء على انه مأمور به والاصل فيه ان يكون عبادة كما يستحق ولظاهر الامر بالتفويض الى الله ولما يظهر
من استحباب الدعاء ونحو ذلك من الامور من عظم شأنها وكثرة الاعتناء بها وهو مما يؤيد كونه عبادة او لا عملا
بالاطلاق وصدق الاسم بدون النية وكونها من الاسباب التي جعلت للاثبات فلا يشترط فيها قصد التقرب
وجهان لا يبعد اعتبار قصد التقرب استحبابا فيه بالخصوص وان لم نأخذه شرطا في صحته ولو قيل بالشرطية ايضا لم يكن
بعيدا وظاهر صحيحة الفضيل اشتراط طرح السهمين المقصودين في سهام مبهمة واحالة السهام ولكن ظاهر الاصحاب
في المقامات عدم اعتبار ذلك بل يكتفون بكتابة نفس السهمين او السهام المقصودة فاما الاقتصار في ذلك على مورده
من المسوح او يحمل على الندب في الكل وجه وان كان الثاني وجيها والمتعارف عند الفقهاء الاقتراع بالكتابة على
الرقاع والاقتصار عليه جود ولهم في ذلك طريقان معروفان ذكروهما في باب القسمة من اخراج اسم الشركاء على السهام
او اسم السهام على اسماء الشركاء ومن اراد التفصيل فليقف على ذلك في محله وفي اعتبار جعل الرقاع في سائر من
شمع او طين كما ادعى انه المشهور في طريقة الفقهاء في المسالك لانه الاضبط واعرف في الجهالة الخالصة عن الريبة

او عدمه عملا بالاطلاق وخلو اغلب الاخبار عنه وجهان اقربهما الثاني هذا هو الكلام فيما يمكن جعله بعنوان
الضابط في الباب الا ان الكلام في تفاصيل الجزئيات لا يقف على حد فعليك بالتتبع التام في كل مقام وما ذكرنا
في المبحث فيه خلاصة من كلامهم وسبيل الى الوصول بغاية مرامهم هذا تمام الكلام في المشتركات العامة وبالله التوفيق

عناوين ما يتعلق بالعبادات **عنوان** الاصل في كل ما امر به ان يكون عبادة مفتقرة الى قصد التقرب
صادرة عن مباشر بعينه غير ساقط بفعل غيره نظرا الى ان تعلق الوجوب يقتضي لزوم الامتثال والخروج عن العهدة
حذرا من العقاب فمتى ما اتى به بنفسه مع قصد التقرب الى المولى حصل الجزم بالبراءة عن التكليف بخلاف ما لو اتى
به بدون قصد التقرب او اتى به شخص آخر فيقع الشك في سقوط الواجب عن الذمة وعدمه والاستصحاب يقتضي البقاء
الى ان يعلم المخرج مضافا الى ان المتبادر من اللفظ في العرف ايضا ذلك فان ظاهر قوله اغسل الثوب صدور الغسل عن
المخاطب لانه المامور بالاتيان به فيكون قيدا ومنه يعلم المباشرة ونرى ان اهل العرف يذمون من اتى بغير قصد
امر المولى بل لا يفهمون من الخطاب بالفعل الا الاتيان امتثالا للامر لا يقال ان الغالب في العرف عدم قدح صدور المأمور
به عن غير المخاطب في عدم وجود ذمهم في ذلك فكيف ندعي اقتضاء العرف المباشرة لانا نقول لا يخفى على من لاحظ
البصير ان ذلك للقرائن الخاصة في المقامات وغلبة كون المامور به في العرف توصليا بقصد حصوله في الخارج كيف
كان وبهذا الاعتبار لا يجعلون خصوص المخاطب قيدا بل يجعلونه موردا ولو اتفق مقام لم يقم قرينة على الارادة
مطلق فلا ريب انهم يحكمون من ظاهر الخطاب بالمباشرة بالمباشرة ولا ينافي فيما ذكرناه ما ذكره الفقهاء في باب
الاجارة ونحوها من جواز اعطاء الاجير العمل لغيره من متعلقاته وتعديه ما لم يشترط المباشرة اذ لعل ذلك من جهة
جريان العادة في الاعمال وابناء الملاقاة على ذلك كما حققنا ذلك في باب الاجارة ولو فرض عمل لم يجر العادة
باعطائه على غير الاجير وكان موردا للشك في الجواز والعدم فلا نسلم فتويهم بجواز التسليم الى الغير للاطلاق و
ذلك واضح نعم وجه كلام الشيخ الوحيد الاستاد دام ظله ان المباشرة موردا لا قيد مقتضاه عدم لزومها ما لم يدل
عليها دليل من خارج والاقوى اعطاء التامل حقه حتى يتضح الامر فان التجربة على مخالفة القصد ونيته شرطا للفساد ويؤيد
ما ذكرناه اقتضاء اللغة ذلك ايضا فان ملاحظة مفردات الامر بصيغته من هيئته ومادته قاضية باعتبار المباشرة
وما يتوهم من عدم اعتبار قصد التقرب بدعوى بان ظاهره في اللغة استحقاق تارك العقاب وفي الآتي بالمأمور
به لا على قصد الاطاعة وان لم يكن تاركا حقيقة لكن يعد تاركا حكما وبنظر العقلاء باعتبار جهة العقل ان الذم
في الترك الحقيقي لعدم الاطاعة فكذلك في الترك الحكمي والقاعدة الشرعية ايضا على كون المامور به عبادة مؤسسة
مضافا الى الاصل اللفظي والعقلي ولها وجوه منها قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء دلت
ان الاية دلت على ان المكلفين ما امروا بشيء من الاشياء على ما هو مقتضى حذف المتعلق فانه من اسباب العموم
الا لاجل العبادة مع الاخلاص فحصر غاية الاوامر كلها على العبادة مع الاخلاص في الدين اي في القصد فانه المتبادر
في المقام فحصل من هذه الاية كبرى كلية يندرج تحتها كل ما هو مشكوك في كونه عبادة وهو المدعى ودعوى
ان الضمير في امروا مجمل لم يتعين المراد منه وهو حقيقة في الثلثة وما فوق ولم يعلم شموله لاي طائفة من المكلفين مدفوعة
برجوع الضمير الى اهل الكتاب كما يظهر من صدر الاية كما ان للمناقشة بان ثبوته في المشركين واهل الكتاب لا يقتضي ثبوته
عندنا مدفوعة من وجوه احدها ان الاصل عدم النسخ ومجرد العلم الاجمالي بوجود المنسوخات لا يوجب عدم جريان
الاصل في ذلك اذ ما لم يثبت النسخ في الحكم الخاص فالاصل عدمه ولم نعلم وجود المنسوخ اجمالا بين المشكوكات حتى

بصير الشك في الحادث، فيعارض بمثله والمناقشات في هذه المقدمات واضحة الرد لا يعنى بها وثانيها الاستصحاب
لا بمعنى استصحاب كلي الحكم حتى لا يثبت العموم ولا في خصوص المشكوك حتى يمنع وجوده في الشرائع السابقة ولا في كل شيء
وكل خطاب حتى يجاب بالقطع بوجود ما ليس يتعدى في شرعهم بل المراد استصحاب لزوم العمل بالقاعدة المستفادة
من الاية يعني ان الاية لما افادت ان كل اوامرهم للتعبد مع علمنا بوجود التوصليات عندهم وارادة التخصيص عن ذلك
بعيد جدا فيفهم من الاية ارادة كون الضابط عندهم ذلك بمعنى ان اهل الكتاب كانوا بانين على حمل كل امر ورد عليهم
على التعبد وجوبا والاصل بقاء حكم هذه القاعدة وعدم ارتفاعها بما يدل على خلافها وثالثها ان مع قطع النظر
عن ذلك كله نقول ان العرف لا يفهم من ذكر هذه الاية الشريفة الا كون شرعنا مثل شرعهم في ذلك وليس المقصود
من نزول هذه الاية والاخبار عن طريقة اهل الكتاب في هذا المقام عرفا الا ارادة كون شرعنا مثلهم في ذلك و
ذلك واضح ورابعها ان قوله تعالى بعد ذلك وذلك دين القيمة يدل على ارادة استمرار هذه الطريقة ولزوم الاخذ بها
والبناء على التعبد في الاوامر وهو الحجة فاندفع الايراد من اصله وقد يقال انه لو كان المراد بالاية منع الاغراض في الاوامر
سوى التعبد والاخلاص لكان هذا موافقا لمذهب الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح عقلا المثبتين لهما شرعا
لاستلزامها كون التعبد والاخلاص تابعا للاوامر غاية لها مع ان الحق ان الاوامر تابعة للحسن الذاتي وليس لمحض التعبد
وهذا الكلام فاسد لكون مساق الاية الاختصاص في التعبد والاخلاص في مقابلة الشرك والكفر بمعنى ان الامر تعلق بالاخلاص
العبادة مع التوحيد دون الشرك لا انه تعلق لمحض التعبد لا للحسن الداعي اليه مضافا الى ان غاية ما يستفاد من ذلك
ان الاوامر للتعبد وذلك لا يستلزم كون التعبد لمحض الامر لان من الجائز كون التعبد بذلك المامور به بحسن فيه ذاتي
موجب للتعبد به وتعلق به الامر ايضا لغاية التعبد فانحصار الاوامر في التعبديات لا يدل على عدم الصفات الكامنة فيه
الداعية لصدور الاوامر في الافعال ولا يمنع كون التعبد بالعمل الحسن الذي كشف عنه الامر او علم قبل صدوره ايضا بلا
تمهل ولا يعارض الاية خصوص الاوامر الدالة على الخصوصيات كالغسل والمسح ونحو ذلك من جهة انها اتم من كونها عبادة
فيلزم من ذلك تقديم مقتضى هذه الاوامر الخاصة في الاعمية عن العبادة على عموم الاية في اثبات الاختصاص لما قررناه
من انه ليس خصوص الاوامر اعم من التعبد بل بتقريب ما ذكرناه ظهر انها اقتضت تقييد التعبد به لغة وعرفا ولو سلم الاعمية
ولا ريب في ورود عموم الاية عليها عرفا وتقييدها لها لذلك كله اذ لا ريب ان المولى اذا امر عبده بالفعل مطلقا
بحسب الزمان مثلا فاض بالجواز في اي زمان كان ثم بعد ذلك قال كل ما امرتك به من هذه الاوامر انما هو يوم الجمعة فلا
ريب في تقديم هذا العام على تلك الخصوصيات المفيدة للاطلاق فتدبر وقد اورد على الاية الشريفة بان جعل اللام
للغاية حتى يفيد انحصار الامر في التعبد غير ممكن لان قوله تعالى ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة معطوف على كلمة يعبد
فيلزم ان يكون معناه ما امروا الا للعبادة ولاقامة الصلوة ولايتاء الزكوة وهما داخلان في العبادة فلا وجه
للعطف مع انه يلزم كون الاوامر محصورة لاقامة الصلوة والزكوة وجعلهما غاية لكافة الاوامر غير معقول فلا بد من
صرفه عن ظاهره وجعل اللام بمعنى الباء وارادة انهم ما امروا الا بان يعبدوا الله ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة
فيخرج الاية عن الدلالة وهو مدفوع بان ذكر بعض افراد المعطوف عليه بعبارة اخرى عطف الخاص على العام لمزيد
الخصوصية والاهتمام لا مانع عنه وذكر هذه الثلثة في مقام الغاية لا يستلزم الانحصار بكل واحد حتى لا يكون
لمعنى مع التمام الحصر على المجموع فيصير المعنى ان الاوامر غايتها هذه الثلثة وحيث ان الاخيرين داخلان في التعبد
فيختص الغاية فيه بالمال وان تعدد لفظا وذلك مع ان جعل اللام بمعنى الباء ايضا يوجب ما ذكر من الحصر وذا الامر بالعبادة

بتلى

يشمل للصلوة والزكوة فلا وجه لذكرهما مضافاً الى ان ذلك ايضاً مثبت للمدعى اذ معناه ان المامور به ثلثة
وكلها تعبديات فليس مامورا به غير العبادة مع انه لابد ان يراد بالعبادة المامور بها الاعمال التي يتعبد بها والا
فالامر بالعبادة من دون ما يتعبد به غير معقول ولا يمكن ان يكون ذلك الصلوة والزكوة لظاهر المغايرة فحصر
المعنى ليس المامور به الا ما يتعبد بها والصلوة والزكوة وهي عين المدعى اذ ليس المقصود عدم كون المامور به توصليا
وهو مفاد هذا الحصر الا ما خرج بالدليل واورد ايضا بان الحصر انما هو في الاخلاص وعدم الشرك لا في جهة
التعبدية والتوصلية بمعنى ان المراد لم يتعلق بهم امر الا للعبادة مع الاخلاص دون الشرك لا انه لم يتعلق امر توصلي
ويندفع بانه لو كان هناك امر توصلي فلازمه جواز الاتيان به ولو من دون اخلاص اذ المقصود الحصول كيف كان و
المفروض ان الاية نفت ذلك وحصرت الغرض في طلب الاخلاص وهو مناف لوجود الامر التوصلي بظاهره نعم قد يورد بان
القطع بوجود التوصليات بالاجماع والضرورة يمنع العمل بظاهر الاية فاما ان الحصر ليس بمطلق او مخصص بغير التوصلية
وكلاهما لا يمكن المصير اليه من سياق الاية الحصر المطلق ولا يمكن جعل ذلك اضافيا واخراج التوصليات تخصيص للاكثر
فلابد من حمل كلمة ليعبدوا على التعبد بالمعنى الاعم اي سواء كان بلا واسطة او معها فالتوصليات ايضا داخلة فيه
فيخرج عن الدلالة والجواب عن ذلك يمنع كون ذلك تخصيصا وانما هو تقييد يجوز وان كان الخارج اكثر من الداخل
مضافا الى ان حمل يعبدوا على هذا المعنى مناف لسياق الاية منافاة واضحة بعيد عن الفهم غاية البعد مناف لقوله
مخلصين له الدين كل المنافاة فحمل ذلك على معناه واخراج التوصليات بالتقييد وكون التخصيص هنا مبنيا على الانواع
دون الافراد والتعبدي نوع ليس باقل من التوصلي مع انه الظاهر من الاية بحسب السياق اولى والنوع في البحث مجال
واسع ومنها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم بتقريب ان الاطاعة اتيان المامور به على قصد الطاعة
والانقياد وذلك واجب بمنطوق الاية فكل امر صدر من الشارع يجب فيه الاطاعة بمعنى الاخلاص وهو المدعى ودعوى
ان الاطاعة معناه الاتيان بالمامور به في الجملة لا بمعنى الاتيان بالاخلاص يابى عنه العرف والذوق السليم كما ان القول
بان الاطاعة الاتيان به على وجه ان تعبديا فتعبديا وان توصليا فتوصليا ساقط جدا نظرا الى ان المراد التمسك
بهيئة الامر في اثبات ذلك حتى يقال انه معلق على معلومية حال الامر بل الاستدلال انما هو بمادة الاطاعة وهي تشهد
للتعبد بظاهرها بمعنى ان الامر وان كان اعم لكن قوله يجب الاطاعة يفيد قصد الامتثال فالبحث في الحقيقة في ان معنى
الاطاعة هل هي الاتيان بالاخلاص او الاعم ولا ريب ان الظاهر منهما الاول فيكون الامر بالاطاعة على هذا الفرض مثبتا
لوجوب قصد الاخلاص فلا وجه للترديد بالتعبد والتوصل وهذا نظير ما سياتي انشاء الله في عناوين المعاملة
في اصالة اللزوم ان اوفوا بالعقود معناه العمل بمقتضاها دائما فيفيد اللزوم وسنحقق ان مادة الوفاء معناه الابقاء
فاذا امر بها فقد امر باللزوم اي ابقائه على حاله وعدم فسخه وكذا فيما نحن فيه متى ما كان معنى الاطاعة الانقياد والتعبد
بفهم العرف فالامر به امر بالاخلاص في كل امر وهو المدعى وخروج النواهي عن ذلك غير قادح لو سلم حصول الامتثال
بمجرد الترك لقيام الدليل عليه ولا يلزم خروج الاكثر لقلة النواهي في جنب الاوامر جدا ولو حمل اطيعوا على خلاف
ظاهره لا يلزم حمله على القدر المشترك بين التعبد والتوصل اي الاتيان مطلقا لوجود المجاز القريب وهو التصرف في
الهيئة وارادة قصد التقرب من المادة اعم من الوجوب والندب فيكون الاول في الاوامر والثاني في النواهي والحاصل
لا دليل على ارتكاب خلاف الظاهر هنا ابدا كما ان معارضة الاوامر الخاصة مع عمومها ايضا ممنوع لانها ايضا ظاهرة
في التعبد ومع تسليم الاعمية فعموم الاية وارده عليها كما مر نظيره وتحقيقه في الاية السابقة نعم يمكن ان يقال ان هذه

على فرض التمامية يثبت وجوب قصد التقرب مستقلا لا اشتراطا والمدعى اثبات كون المأمور به مفتقرا الى قصد التقرب
ويندفع بانه متى ما ثبت الوجوب ثبت الشرطية بعدم القول بالفصل وما ينقل عن المرتضى غير محقق او غير قادح ومنها
الاخبار وكلا عمل الا بنية ولكل امرئ ما نوى وانما الاعمال بالنيات بتقريب ان نفي العمل من دون نية التقرب نفي للصحة فلا
يترتب عليه الاثر من سقوط الامر وهو معنى الشرطية وبذلك يثبت انه عبادة ولو حمل على نفي الذات لان العمل العبادي
له معنى شرعي وقد مر ان العمل يتحقق من دون نية الاخلاص فلا وجه لنفي الذات وان اريد من النية القصد الشعوري فهو
ليس وظيفة الشارع بيانه في الفاعل المختار وليس لغرض ينفع وجوه الرواية ودعوى الاجمال كما صدر عن بعضهم ساقط
جدا اذ نفي الصحة اقرب المجازات بل يمكن دعوى انه لا ينساق الى الذهن من هذه التراكيب الا ذلك ومجرد الاستعمال في
بعض المقامات في نفي الكمال غير قادح وما يقال ان الاعمال التوصلية يصح من دون قصد التقرب واللازم منه لزوم
تخصيص الاكثر وهو قبيح فلا بد اما من الحمل على نفي الثواب ونفي الكمال او ارادة العبادة من العمل فلا ينفع في مقام الاستدلال
فقد عرفت الجواب عن ذلك فيما مر مع ان نوع العبادة ليس باقل من نوع التوصل مضافا الى ان مثل هذا التخصيص غير مستهجن
والحمل على تلك المجازات ابعد من ذلك بعد التامل التام وهذا المقدار من التنقيح كاف في التمسك بالروايات على ما هو
طريقة الفقهاء خلافا لما سلف الاستدلال في العبادات على اشتراط النية بهذه الروايات يكشف عن كونها دالة على المدعى
وان عملهم جابر للدلالة كما انه جابر للسند وتحقيقه ليس من وظيفة المقام والاشارة اليه اجمالا ان عملهم كاشف عن
وجود قرينة مفهمة او معينة او نحو ذلك واما لان المناط في فهم الخطابات على الظنون وعمل الاصحاب بمكانة في
فتاويهم من اقوى الامور المحصلة للظن بالموضوع المستنبط ومعنى التركيب وتنقيح البحث محتاج الى اطناب والكلام
فيه في الاصول ومثل هذه الشبهة لا يعبأ بها في مقابلة ما ذكر فتدبر وقد اتضح من ذلك اشتراط النية في كل مأمور به الا ان
نعلم الخلاف **عنوان** اذا ثبت ان كل عبادة مشروطة بالنية فلها مباحث سارية في ابواب العبادات قد بسطنا
الكلام فيه في شرحنا على النافع المسمى بالحياض المترعة في باب الطهارات و الصلوة وتدرج هنا المباحث المشتركة
في الكل ليجعل قانونا كليا كسائر مباحث الكتاب ومن اراد البحث عن الخصوصيات فليرجع الى كلمة الاصحاب على ما
يقتضيه كل باب فنقول ان هنا مباحث عديدة احدها ان النية ليس المراد به قصد الفعل اذ لا يعقل من المختار عمل
الا بقصد وشعور الى الفعل بل المراد من النية المأمور بها المعتبرة في العمل انما هو قصد الاخلاص والعبودية والتقرب لكن
البحث في ان ذلك هو الداعي او الاخطار بالبال بمعنى ان العبادة يعتبر فيها ان يخطر ببال المكلف في نفسه اني افعل هذا
الفعل مثلا تقربا الى الله تعالى ويتصور هذا الامر ولا يحتاج الى هذا التصور الذهني بل كون الداعي له الى ذلك قصد
التقرب كاف في ذلك وهذا هو النزاع المعروف في كلامهم وعبارات قدماء الاصحاب في تعريفاتهم من المقارنة
والاستدامة الحكمية ونحو ذلك كلها مبنية على الاخطار بالبال لكن جماعة من المتأخرين ممن قارب زماننا بنوا على
كفاية الداعي وهو المتجه فنقول ان الوجدان والعيان يحكم بعدم صدور الفعل عن الفاعل المختار الا بداع يوجب
قصده الميل الى العمل وهو الغاية التي يفعل لاجلها ولا يلزم حضورها بالبال في كل حال لغلبة الواردات القلبية
وكثرة الشئون النفسية كما علم للمتدبر وهو المشاهد في الافعال والاطوار ومن المعلوم ان نية العبادة المأمور بها
هو جعل المكلف ذلك الداعي اطاعة المولى وحصول القرب الزلفى وليس للكثير من الدواعي وان كان حصولها مشكل الا
في العبادات لكونه خلاف مقتضى النفس المعتودة في العادات ولكن الاخطار بالقلب حال الشروع او في الجميع غير
مستلزم لحصوله ولا كاشف عن وصوله كان اخطار غيره بالبال او في الجميع لا حول الا يقدح في ثبوته والوجه فيه ان

مع

منبع الدواعي انما هو اذ فان للقلب لسامع باحديهما دعوة الله الى دار النعيم الموجب لصدور الطاعة لذلك اللقاء
وبالاخرى دعوة الشيطان الى الجحيم الباعثة على الاتيان لغير وجه الرحمن وهما امران سريان كما يشهد به الخبر المعروف ان
الرياء اخفى من دبيب النملة وخفائهما يستلزم خفاء مقابلها ايضا وذلك لوجود الالواح الخيالية المنقشة فيها صور
المدركات الحسية والمنتزعات الذهنية بحيث غالب القلب لشاغلة عن حقيقتها وبروز المستكن فيها فيعرض التسويل
والتدليس فيها بين الجنود بحيث يخفى على الانسان ما هو الكامن في نقطة القلب فتارة يتخيل التقرب الى الله بالخيال و
الحواس واخرى لشدة الخلط يجر الى الوسواس وثالثة يتوهم التصلد من غير شعور وانما الناقد البصير المجاهد الخبير يطلع
على الوفاء والخلف بالاطراد والتخلف عن اوله الاعمال ومراقبة الاحوال بحسب الخلوة والحضور والازمنة والامكنة
فان ادرك عن نفسه الاخلاص فنعم المفر والمناص ولا يضر عدم الشعور به عند الشروع فيه لكونه في القلب كالروح في الجسد
وهو المراد من التلبس بالنية الحاصل بارتفاع دواعي الجهل عن نظر الفؤاد والتفاته الى القصد والسداد وقد علم ان الداعي
امر واقعي وليس مجرد الخيال والاخطار بالبال بل الحق امتناع ذلك بعد الشروع في الاقوال والافعال لعدم صدورها
الا عن تصور وشعور وادراك وحضور كالعبد المشتغل على التسول والجواب لقيام مقام الخطاب بين يدي المولى بانواع
الخوف والرجاء حيث لا يلتفت الى الغاية المقصودة اصلا وان كان بعد مراجعة القلب معترفا للداعي اليه والغرض منه
وذلك الامر يجري بصور الاعمال والاقوال المخطرة بالبال التفاتا الى لوح الخيال وينكشف معرض المنافيات وتبدل
الاوقات وهذا الوجدان حقيقة كالروح في البدن ولو عند الذهول او خطور غيره بعد الدخول ما لم ينشأ المنافي
من طرف المقابل ولا يفرق بين المخطر والذاهل وهكذا الكلام في كل عمل مع غايته المقصودة في بدايته وعليه طريقة العباد
في امر المعاش والمعاد وليس مصب الادلة في النية الا هذه الطريقة لصدق الامتثال بقصد الافعال للداعي معين وان لم يخطر
بالبال وهذه المسئلة في تحقيق معنى الداعي والنية قد اشتبهت على كثير من الناظرين في المقام لكثرة تشويش العبارات و
التعبيرات في بيان المدعى وبعبارة واضحة الداعي عن كون القوة العاقلة المدركة التي تلاحظ الاغراض وتبعث البدن
على الاتيان بمقدماته واسبابه باعثة على غرض التقرب والزلفى في اتيان العبادة لا على غرض اخر والاخطار بالبال
عبارة عن استحضار هذا العلم ايضا في القلب حتى يحصل العلم بهذا العلم عند العمل ولم يعلم من ادلة النية اعتبار ذلك
لانه خلاف ما جرت عليه عادة الناس في اعمالهم فانا لم نجد احدا عند شراء اللحم لاهله ان يتصور في ذهنه اني اشتري
هذا اللحم لعيالي ليأكلوه ويسلموا من الم الجوع ويبرء ذمتي من وجوب الانفاق مع انه معلوم انه لو سئل عن الداعي الى شراء
اللحم لاجاب بان السبب هذا لا شيء اخر فتدبر جدا وثانيها انه لا يلزم التلفظ بالنية في شيء من المقامات لعدم دليل
على وجوبه وقد عرفت ان ادلة النية غير دالة على ذلك وما ورد في باب الحج من التلفظ عند المناسك كقوله اللهم
اني احرمت ونحوه وذكره الفقهاء في كتبهم الفقهية فاما هو لامر خارجي دل عليه الدليل او مستحب كما هو الظاهر وهو
امر زائد على حقيقة النية المبحوث عنها ومن هنا يعلم ان التلفظ بها في سائر العبادات ما لم يقم عليه دليل موجب للتشريع
لو اتى به بقصد الاستحباب بدعة فهو لاغ واما الاخطار بالبال فقد عرفت انه قد اعتبره جماعة من القدماء فان
ارادوا ان معنى النية ذلك فقد عرفت ان التحقيق خلافه وان ارادوا لزومه تعبدا وهو شيء زائد على الداعي المعتبر
فلعل الوجه ان الداعي لما كان امرا خفيا لا يتميز غالبا وانما يتضح لاصحاب الاذهان السليمة والمجاهدات فالازم اعتبار
امر واضح يبتني عليه الحكم وينضبط العمل بالصحة والفساد معه وهو الاخطار بالبال فيكون معنى كلامهم ان مع كون الداعي
التقرب لا بد من تصوره ايضا حتى يسلم على الثواب وينضح عن غيره لا ان مجرد الاخطار نية وان لم يكن المخطر بالبال هو

عبارة

الداعي اذ القول به مناف لادلة النية وهذا وجه جيد مع انه يمكن ايضا ان يقال ان ما ورد في باب الحج وغيره من الروايات
في كيفية النية من القصد والشروع في العبادة ايضا يرشد الى استحضار الداعي عند العمل مضافا الى ان العمدة المبرئين
العبادة وغيرها فالاهتمام بشأنها ازيد من غيرها مضافا الى الاجماع المحكي عن المنتهى في الصلوة ورواية العلل في
وقت رفع اليدين في التكبيرات استحضار النية واقبال القلب على ما قال وقصد ولا ريب ان ملاحظة هذه الوجوه
مع فتوى اساطين الاصحاب مما يؤيد اعتبار الاخطار بعينه وهو احوط ان لم يكن اولى بل اقوى وثانيهما ان على
القول بالداعي لا ريب ان استدامته حقيقة والعمل متلبس به من ابتدائه الى اخره الا ان يتبدل الداعي بداع اخر كعروض
قصد الرياء ونحوه وذلك كلام اخر والفرض ان الداعي موجود دائما حقيقة ولا يمكن صدور الفعل من دون داع
لانه احد اجزاء العلة التامة وبانتفائه ينتفي المعلول فهو مستدام حقيقة مقارن لاول جزء من العمل ووسطه و
اخره واما على القول بالاخطار واعتباره فقضية الاصل فيه ايضا اعتبار دوامه واستمراره لاعتبار تلبس العمل به
والعمل اسم للمجموع لكنهم لما رأوا ان ذلك غير ممكن في جميع الاحوال لضرورة الذهول في البين اذ ما جعل الله لرجل في جوفه
من قلبين لم يوجبوا ذلك دائما واعتبروا المقارنة لاول جزء من اجزاء العمل اذ المتقدم عليه يكون عزما والمتأخر عنه
موجب لخلو بعض الاجزاء عنه حقيقة وحكما مع ان الظاهر من ادلة النية اعتبارها ابتداء والتلبس بها حال الفعل وغيره و
الاستمرار الحكمي الى الفراغ والمراد به كما عن جماعة عدم نية ما ينافيها وفسره الشهيد في كريه بالعزم على مقتضاها بمعنى ان
كلما يلتفت اليه يعزم على ذلك القصد الاول اتيانا بالمقدور والفرق بينه وبين الاستدامة الفعلية واضح فلا
وجه للترديد فانه التزام بالحقيقة والثمرة تظهر في حال الذهول عنه وحيث ان الاخطار على ما ذكرناه مستند الى الوجوه
الماضية وهي لا تقتضي ازيد من اعتباره في اول العمل فيقتصر عليه ونفسر الاستدامة بعدم قصد المنافي كما عليه
الاكثر وهذا هو الاوفق بالقواعد وحيث ان عدم لزوم استمرار الاخطار للعسر والحرج فلذلك لا نعتبره في الاذكار
والاعمال المترتبة والتعقيبات ونحو ذلك ويكفي فيها الداعي والخطور في اولها ولا يحتاج في اول كل ذكر وتعقيب
الى الاخطار بالبال قال الشهيد في قد وتجزي نية الاعمال متصلة في اولها ولا يحتاج الى تجديد نية وان كان كل واحد
منها مباينا لصاحبه كالتعقيب والسترة قاضية بذلك وقد جعل جماعة من المتأخرين امثال هذه الاشياء ردا
على المتقدمين القائلين بالاخطار والمخلص عنه واضح ورابعها ان بعد اعتبار معنى الاخلاص لا ريب ان قصد الرياء
بمعنى ان يكون المقصود منه التقرب الى غير الله تبارك وتعالى او التوصل الى الاغراض النفسانية مناف له مبطل للعبادة
لانتفاء شرطها وحكي عن المرتضى ره اسقاط الثواب بالرياء ولم يوجب الاعادة وهو شاذ وتمام الكلام في الفروع واما
غير الرياء فالغايات متعددة ا التعبد لله تعالى خالصا عن جميع الشوائب والصفات وهو قصد قربه تعالى والارتباط بالحضرة
القدسية ومعناه باللسان الواضح تعرية النفس عن النقائص والادناس وارادة ترقيها الى مدارج مراتب التجرد والتخلص
عن التعلقات المعنوية ولا طريق لذلك الا الثبات في طاعة الحضرة الاحدية والى هذا المقام يشير الامام بالحق علي
امير المؤمنين عليه السلم وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكيها بالعلم والعمل فقد شابهت اوائل جواهر عللها واذا اعتدل
مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد وهذا هو المعنى الذي يقصده ارباب المجاهدة وثم كونه تعالى
اهلا للعبادة قال الشهيد في القواعد هو اكمل مراتب الاخلاص واليه اشار ع بقوله ما عبدتك طمعا في جنتك ولا خوفا
من نارك ولكن وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك ومع كون العبد اهلا للخدمة وهو قريب من الثالث وح لمالكية
تعالى ومملوكية نفسه وهيبته بان مما مر وع للحياء منه تعالى وهو غرض مقصود وفي الخبر استحيوا من الله حق الحياء اعبد الله

نكانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وعن علي في جواب ذعلب اليماني افا لا اعبد من لا اراه وهذه مرتبة اهل اليقين وثالثها للمحبة
فان المحب يعبد محبوبه ولا محبوب الا الله تبارك وتعالى لان كل كمال منه ومنه وهذه مرتبة المشتاقين ورابعها لطلب رضاه تعالى الموجب
للنجاة في الدين والدنيا وهذه مرتبة المخلصين وخامسها لشكر نعمه واستجلابا للمزيد طلبا للعلو والمرتبة وحذرا من يشا فلهما
الموجب لسلب النعم وهذه مرتبة الصادقين والمصلحين وسادسها فعلها تعظيما ومهابة وانقيادا واجلالا وهذه مرتبة الخاشعين
وسابعها فعلها طلبا للعفو عنه واعتذارا عما وقع من التفريط في جنبه تعالى وهذه مرتبة الراغبين والتائبين وثامنها ملاحظة الفوز
بالثواب والخلاص عن العقاب وهذه مرتبة الاجراء والناقصين في الرتبة واللائذين في الهمة وهذه الغايات لا باس بقصدها
وحكي عن ابن طاوس البطلان بقصد الاخيرة وقال الشهيد في عد واما غاية الثواب والعقاب فقد قطع الاصحاب بكون العبادة
فاسدة بقصدهما ولعله لمنافاته للتعظيم وكونه معاوضة والعبادة غير ذلك وللدعاء السابق في الغاية الثالثة ويرد
لزوم العسر الشديد والحرج لو كلف المتقين به وروايات وظواهر دالة على الوعد والوعيد المستفاد منه جعلهما غاية وقال
علي الدعاء رغبا ورهبا وخوفا وطمعا وصدق الامتثال عرفا ولا ريب ان التخليص عن هذه الاغراض عزيز الوجود بل لا يناله الا
الافراد في العباد ولعل مراد الشهيد ره قصدهما من دون قصد التقرب الى الله بل يكون الغرض محض ترتب الثواب والتخلص من
المهلكة من دون انبعاث في النفس الى العبادة والقربة ولا ريب انه كذلك فان مرادنا بالصحة قصد التقرب لترتب عليه هذان الامران
بمعنى انه يريد التقرب الى الله ثم للجنة والنار لا لامر اخر واما قصد حصول الجنة واندفاع العقاب بهذا العمل من دون ارادة التقرب
الى الله فذلك مفسد جزما وخامسها في احكام الضمائم والمنافيات الطارية في الاثناء لو ضم مملوكا في النية الى المالك الاصلي
متعددا كان او واحدا فاما ان يجعل المجموع المركب غاية وداعيا الى العمل او يجعل الخالق اصليا والمخلوق تبعيا او بالعكس او
او يجعل كلا منهما علة مستقلة فعلى الاول يبطل العبادة لعدم الاخلاص وللاخبار في استثناء نحو رب العزة ولصدق نوع
الرياء عليه وسلب كونه لله عنه وعلى الثاني فالذي يقوى في النظر الصحة لان العلة التامة التقرب الى الخالق وبه يتحقق العمل مع
وجود اجزائها الاخر ويصدق عليه الاخلاص ولا يصدق عليه الرياء والمتبادر من الحصر بابتغاء وجه الله كونه السبب المستقل
ولا ينافيه التوابع وعلى الثالث يبطل ايضا والوجه يتضح من القسم الاول وعلى الرابع اشكال من انتساب الفعل للخالق لو فرض
عدم غيره ايضا ومن تدافعهما وتساقطهما لفقد الاولوية فكانه بلا نية وفوات الاخلاص المذكور في الاية الشريفة والاقوى
البطلان وملاحظة النار والجنة مع التقرب ايضا ينقسم بالاقسام ويجيء فيه الاحكام السابقة وقد اشرنا الى ذلك في
الغايات ولو نوى للوازم للعمل كالتبرد ونحوه في الوضوء من تنظيف وغيره وفي عدمه وجهان من ان نيته كعدمه للزوم
للعمل لا محالة ولانه يحصل فيه معنى الاخلاص والحق انقسام ذلك ايضا الى الاقسام السابقة وانجرار الكلام ومن هذا الباب
ضم ملازمة الغريم الى القربة في الطواف والسعي والوقوف ونحو ذلك ولا يضر مجرد حصول المسرة عند حضور الناس في اثناء
عمله كما لا يضر خطور بعض الامور بالقلب بطريق الوسواس وحديث النفس وفي النصوص دلالة على ذلك ولو ضم ما ليس
بلازم وليس بمناف كقصد الكون في الدار مع الصلوة وقصد الخروج الى السوق مع القربة في الوضوء ونحو ذلك فان قصد
مشروعية العبادة لهذا الشيء المنوي فقد شرع وابطل وان قصد ذلك من نيته فيمكن القول بالبطلان بمجرد الاشتغال بما
لا يحتاج اليه والاقوى ملاحظة ما مر من الاقسام والاحكام فان ضابط مسئلة الضمائم ما ذكرناه واما المنافي فلو نوى
عملا مقطوعا كنصف وضوء او صلوة ونحو ذلك بطل لعدم النية الى المامور به ولا ينفع بعد ذلك اتمامه ولو نوى القطع
في الابتداء بمعنى انه نوى العبادة ونوى انه يقطعها ولا ياتي بتمامها فكذلك في البطلان ويؤول الى نية المقطوع وكذا لو نوى
القاطع ابتداء كما لو نوى في اول الوضوء او الصلوة ان يحدث في اثنائهما والوجه واضح مما مر ولو نوى شيئا من ذلك بعد

الفراغ من العمل فلا يبطل قولا واحدا ولو نوى في اثناء العمل الخروج عنه فعن جماعة البطلان وعن اخرين العدم وكذا لو نوى
انه سيخرج فمن المتاخرين من ابطل به ومن السابقين من لم يبطل ومنهم من تردد ولو شك في انه يخرج ام لا فتردد بعضهم وابطل
اخرون وصححه ثالث ومنهم من فرع في هذه الفروع بين كون النية جزءا او شرطا والعبادة اسما للصحيح او الاعم فابطل على
الاول منهما دون الثاني وفي نية القاطع كالحدث والتكلم في الصلوة قول بالبطلان وقول بالعدم وقول بالتفصيل بين
القواطع ولو نوى انه خارج عن العبادة فابطله في المختلف ووافقه اخرون وبتعليق الخروج بامر متيقن الوجود كنية الخروج
على ما نصوا عليه والتردد فيه كالتردد فيه ولو علق على محال نصوا على عدم البطلان ولو علق على ممكن فقول بالبطلان
وقول بالصحة وقول بانه ان حصل بطل والا فلا وقول بانه لو علق على مستبعد الوقوع صح وفي المساوي والراجح يبطل
هذا صور المنافيات في النية ليس غرضنا من نقل هذه الاقوال تنقيح هذه المباحث فانا قد استوفينا الكلام فيه في الفروع خصوصا
في نية الصلوة من اراد فليرجع الى شرحنا على النافع والغرض هنا بيان الضابط فنقول ان النية اذا جعلناها الداعي على
غاية لا يعقل العمل بدونها نعم لا يلزم كون ذلك التقرب فقد ينقلب الداعي ويتبدل ويتم العمل على حاله للزوم غاية
~~لا يعقل العمل بدونها نعم لا يلزم كون ذلك التقرب فقد ينقلب الداعي ويتبدل ويتم العمل~~ ما في وجوده والمستفاد
من ادلة النية كون الداعي التقرب الى اخره فكما انه متى تبدل بغيره كان باطلا لعدم وجود ما اعتبره الشارع غاية فكذا لو ارتفع اصل
الداعي لا يعقل العمل ولا يمكن الاستمرار عليه فما دام المكلف مستمرا على العمل فالداعي موجود سواء عزم الخروج او انه خارج او تردد
او قصد المنافي من حينه او بعده او علق على ممكن او محال وموجود اذ استمراره على القراءة او الغسل مثلا كاشف عن بقاء الداعي
وهذه كلها الصور لا تزيل العلة ولا تقدح في الامتثال ودعوى ان المتبادر من ادلة النية ما لم يكن ذلك فيه فممنوع
اذ الظاهر منها بقاؤها وقد علمت انه باق قطعا ولم يتبدل كما هو المفروض ولم ينقطع جزما لدلالة الاثر على المؤثر فالمستند
الحقيقة موجود في الداعي وقاعدة المحتملات لا تحتاج الى استصحاب ونحو ذلك والقول بان الاستدامة غير معتبرة ولو عرض
احد هذه المنافيات بحيث رفع الداعي ووقف من العمل فان كان من الاعمال المعتبرة فيها الاتصال والموالاة والهيئة
المجموعية فمتى فاتت بطلت وان لم يكن من ذلك القبيل فمتى ما عاد الداعي المقصود اي التقرب واشتغل بالعمل صح من دون
كلام ودعوى ان الجزء السابق قد انقطع عن اللاحق انما يسلم لو كان هناك الفصل مبطلا ولو لم يكن مما اعتبر فيه الاتصال
فلم يبطل حتى ينقطع فلو غسل راسه في الغسل فنوى بعد ذلك اني لا اغتسل بعد ذلك ثم بعد مدة طويلة عرض له الداعي
ونحو الله فقام يغسل يمينه وتمم الصح على ما حققناه من دون كلام وكذلك في الوضوء قبل فوت الموالاة وفي الصلوة
قبل طول الفصل المخل بالهيئة ونظائر ذلك في اعمال الحج واضحة جدا واما على القول بالاخطار فالظاهر ان هذه الفروع
والاقوال كلها مبنية عليه وقد عرفت انا لو اعتبرناه كما قويناه انما نعتبره في اول العمل ولا نعتبر ازيد من ذلك للمرام من الوجوه
الدالة عليه ولا نعتبر عدم العزم على المنافي ولا العزم على البقاء ونحو ذلك فعندنا ايضا لا يبطل بهذه الفروض الا بارتفاع الداعي
الموجب لتعطيل العمل بفصل مخل او انقلاب الداعي من التقرب الى غيره وهذا هو الضابط في هذا الباب والا فكلمات الاصحاب مما لا
يكاد يلتئم في هذا المقام فعليك بالتامل التام ولو نوى جزءا من اجزاء العمل لغيره او خارجا عن العمل وقصد عبثا او لامر خارج
فهو خارج عن العبادة لعدم كون داعيه التقرب فان كان العمل مما يبطل بمثل ذلك الفاصل بطل والا اتى بذلك الجزء مرة
ثانية لا اصل العمل ومن هنا يعلم ان من قصد الرياء بجزء من اجزاء عبادته بطل ذلك الجزء ويعيده مرة اخرى بالاخلاص ويصح عمله
فتدبر فان المقام من مزال الاقدام للاعلام وسادسها انه يعتبر في النية تعيين المنوي شخصا ونوعا وتميزه من جنسه
ونوعه وصفته وشخصه توضيحه انه لو كان ذلك العمل الصادر من المكلف بلا في الواقع لاحتمال الا مثل كونه اداء

او قضاء

او قضاءً مندوبًا او واجبًا اصالةً او نيابةً ظهرًا او عصرًا ونحوهما من الامور المحتملة ويجري هذا الاحتمال في كثير من
العبادات بل كلها فانها قابلة للصدور على وجوه كثيرة وانواع واصناف واشخاص واذا كان كذلك فلا بد من توجه القصد
للمكلف الى احد هذه الامور بعينه بحيث يتعين ولا يمكن صرفه الى شيء اخر فلو لم يتعين كذلك بطل سواء اطلق او قصد المردد
بين المحتملات والوجه في ذلك انه بعد حصوله لا يجب على الاثنين جزمًا لانه واحد ولا على واحد بعينه لانه ترجيح من دون
مرجح ولا على واحد مردد لان المردد ليس مامورًا به وانما المكلف الخصوصيات والعنوانات التي يتعلق بها التكليف وليس
غرضي من الخصوصيات الاشخاص بل خصوص ما يتعلق به الخطابات وانما البحث فيما يحصل به التعيين فنقول قد يحصل
التعيين بخلو ذهن المكلف عن الاحتمال الاخر بسهو او جهل ولا يخطر بباله الا صورة واحدة فياتي بها وبالتفات ذهنه الى العدد
الاحتمالين في الاتيان مع حضورهما في الذهن وربما يحتمل ان التعيين شرعًا كاف وان لم يتعين للمكلف بمعنى انه ينصرف الى الواقع
وان لم يعينه وهو بعيد لان المكلف يحتمل ان يريد خلاف ما هو المتعين في الواقع عمدًا عصيانًا مثاله ان ينوي في شهر
رمضان ان صومي في هذا اليوم لا اريده لشهر رمضان بل اريده صوم نذر او صوم نيابة عن اخر عمدًا عصيانًا فاذا احتمل
هذا الاحتمال فمتى ما اهمل بالقصد لم يعلم الامتثال فلا بد من التفات ذهنه الى ما هو متعين منه عند الشارع وهذا هو المراد
من التعيين وفي مثل ذلك صورة تردد بين الفائتة بين صلوات فلا يكفي فيه الاطلاق بل يجب التفات الذهن على ما في ذمته في
الواقع والتعيين بالمعنى الذي ذكرناه ضابطه قصد ما امر به بالخصوص لا المردد بين مورد ما مور بها وهذا التعيين قد
يتوقف على قصد وجوب وندب فقد يتوقف على اداء وقضاء وقد يتوقف على اعتبار زمان او مكان وسبب من الاسباب على
اختلاف انواعها واقسامها وقد يحصل من دون ملاحظة شيء من ذلك كمن قدم في اول الظهر على الصلاة الواجبة الظهرية
التامة الادائية الواجبة عليه بالتمام مع خلو ذمته عن سائر الصلوات كافة فريضة او نافلة ومع خلو ذهنه عن ملاحظة وصف
الظهرية والوجوب والادائية والاصلية والتامة ونظائر ذلك بل ليس في نفسه الا الصلاة المعهودة فعلها في ذلك وقتًا
وكرر لذلك وليس في هذه النية جهالة في المنوي بوجه مع ان شيئًا من الصفات غير ملحوظ في الذهن الا كونه مامورًا به وعليه
فقايسه سائر العبادات بذلك وسائرها في لزوم قصد الصفات الخارجية كالوجوب والندب والاداء والقضاء والقصر
والاتمام والاصالة والنيابة والجماعة والانفراد وكون سببها الامر الفلاني ونحو ذلك يجيء في جميع اصناف العبادات
ولا يختص بالصلوة فنقول ان توقف تعين المامور به في نظر المكلف على احد هذه الامور بحيث ما لم يقصده لم يتشخص المأتي
به على كونه امتثالا لاحد الخطابات فلا كلام في وجوب القصد وهو مسئلة التعيين ودليله قد تقدم واما لو لم يكن التعيين
موقوفا على شيء من ذلك فلا دليل على لزوم قصد شيء من ذلك اذ اللازم اتيان المامور به بقصد التقرب واما عد صفات المأتي
به ولواحقها فلا دخل لها في ذلك ولا ربط لها في امتثال الامر ومجرد كونه في الواقع متصفًا بهذه الصفات لا يوجب قصد ذلك
كله ولو قيل ان التعيين لا يحصل الا بذلك قلنا فرض كلامنا فيما يتعين بدونه مع انا نقول انكار التعيين بدون قصد هذه
الصفات مما لا وجه له اذ التفات الذهن الى شيء معين في الواقع من دون ملاحظة اوصافه وان كان لو التفت عليها لعلمها وتخيلها
غير عزيز بل هو الغالب في الافعال وخطابات الشرع في قصود المكلفين في امور معاشهم ومعادهم من غير قصد الوجه والاداء
والقضاء ونظائر ذلك تفريعًا على مسئلة التعيين فلا يطرد كلامه في جميع الفروض وقس عليه سائر الصفات نعم ظاهر كلام المشهور
اعتبار قصد الوجوب والندب تعبدًا ونحوه يمنعه تمامًا مع ورود الخطابات بالطلب من دون تعيين الوجه المستلزم على
تقدير اعتباره تاخير البيان عن وقت الحاجة وعسر تمييز الواجب والمندوب في اغلب الاوامر بل ربما يقال ان اعتبار الوصفين
مناف لغاية العبودية الكاملة مع ان صدر الاسلام كان تمييز الواجب والمندوب على المكلفين مما لا يستطاع بل في بالي

ان في بعض الروايات دلالة على ان الملا يعوا نيابات لنا ماموربه من دون تخصيص كونه واجبا او مندوبا ولم يجز في ادلة التعيين لقصد
الوجه ما يعتمد عليه وانما يجب ذلك فالصفات الاخر بالاولوية فلو نوى احدى الصفات في مقام الاخرى جهلا او سهوا او نسيانا
او عمدا فلا يبعد تعيين الماموربه بمعنى عدم جعل شيء من ذلك قيدا او مشخصا بل ينويه على انه مورد ويقصد ان ما هو المعين في
نظره متصف بذلك فمتى ما خالف الواقع يلغو وليس ذلك الا كالمسجد والبيت وغير ذلك من الامور الخارجية لو نوى
كون عبادته على احدى الصفات الخارجية وهو عالم بخلافها او جاهل ومن هنا يعلم عدم لزوم تغيير النية من احدى هذه الصفات
الى الاخرى لو فرض انقلاب الواقع كالصبي يبلغ في اثناء عمله المجزي عن الواجب كذا لا يجب قصد الوجوب والندب لغايتهما
ووجه الوجوب والندب من اللطف وترك المفسدة او الشكر او مجرد الامر على الاختلاف في ذلك كله لا دليل عليه وثامنها
ان الامر المعتبر في العبادة اما شرط واما جزء وقد اختلف في النية فقيل انها جزء لاطلاق في كلام الفقهاء بانه ركن ومعنى الركن الجزء
العمدة ودعوى زيادة ما يبطل العمل عمدا انه مدفوع بان ذلك مناف لقاعدة النقل ولان ذلك موجود في سائر الجزء بعد
الاصحاب لها في افعال الصلوة ولا [illegible] الصلوة عنها كسائر اجزائها ولاعتبار شرائط الصلوة من القبلة والقيام والطهارة
فيها فكذا في غير الصلوة من سائر العبادات والغرض التمثيل وقيل انها شرط لانها سابقة على العبادة والجزء يكون داخلا وقد
كشف عن هذا المعنى تحديد اول الصلوة بالتكبير في النص وغيره كذلك ولان جزئيتها تقتضي بافتقارها الى نية اخرى فتسلسل ولا
تتعلق بالعبادة وتعلق الشيء بنفسها غير معقول ويمكن ان يقال ان عدها للاركان من الافعال لكونها اشد اتصالا
بالعبادة وان كانت خارجة في الحقيقة وانتباه العبادة عنها ممنوع واعتبار الشرائط فيها غير ملازم للجزئية كما انه قد
يقال لا نسلم كون النية سابقة بل هي اول الاجزاء والجزء محمول على الاجزاء البدنية الظاهرية ولا نسلم لزوم النية لكل جزء او نقول
ان نية النية بنفسها وتعلق الجزء بالكل لا باس به لكفاية المغايرة الاعتبارية او نقول بتعلقها بما عدا نفسها ولكن ادلة
النية ظاهرة في خروجها عن العمل والذي يقتضيه النظر ان يقال انه جزء معنوي متصل من اول العمل الى اخره كالروح في البدن فان
شئت فقل انها شرط لانه خارج عن التركيب البدني الا ان بدونه لا يترتب عليه الاثار وان شئت فقلت جزء لان الانسان عبارة
عن المجموع لا نفس الهيكل فلا تذهل وتاسعها ان الاصل ان لا يجزي نية احد الامرين عن الاخر كما ان الاصل عدم اجزاء
احد الاعمال عن غيره لكون كل منهما ماموربه والاصل عدم التداخل وقد تقدم تحقيقه وما ثبت في بعض المقامات فانما هو بالدليل
والاصل عدم جواز العدول عن نية الى اخرى لان الواقع لا ينقلب وهو المتحد [illegible] الا اذا قام الدليل الشرعي على ذلك فيقوم
اجزاء ما مضى مقام اجزاء ما سيأتي تعبدا وقد ثبت ذلك في الفقه في مقامات لا يخفى على من راجعها والاصل ان يكون النية من
نفس المكلف ولا اثر لنية غيره لانظار ادلة النية الا ان يدل الدليل على خلافه فلو كان عاجزا في وضوء او غيره فوليه غيره ينوي
العاجز دون المباشر للقاعدة وفي النية بعد ذلك كله مباحث شريفة وفروع لطيفة ونكات ودقائق من ارادها فليرجع الى
كتب الفروع بحسب المقامات الخاصة وقد اورد جملة منها شيخنا الشهيد في قواعده تركناها لئلا يخرج عن وضع الكتاب
الموضوع لتنقيح المشتركات خاصة عنوان اشتهر في كلمة الشيخ الوحيد والاستاد اطال الله بقاه وجعلنا من كل مكروه فداه ان الاصل
في نافلة كل عبادة ان يكون في حكم فريضتها ويتفرع على ذلك فروع كثيرة وتنقيح القول في ذلك ان يقال لا ريب ان الفقهاء
لم يعنونوا للنافلة في كل عبادة عنوانا مستقلا والشرائط والاجزاء التي ذكروها في ابواب العبادات كافة كلها للواجبات
لانهم يقولون يجب في الوضوء كذا وفي الصلوة كذا وفي الصوم والاعتكاف كذا وفي الحج والعمرة كذا ويحرم كذا ونظائر ذلك
ولا يخفى على المتتبع الفقيه ان ما ذكروه في سائر الابواب لا ينطبق الا على الفرائض باعتبار المجموع من حيث المجموع لا
يمكن اعتبار ذلك في المندوبات ومن ذلك يعلم ان مرادهم في هذه الابواب ليس الا الفرائض والواجبات وهذا مما لا يخفى

على من له انس بالفقه واهله فيحتاج في تنقيح مندوبات العبادات جزءا او شرطا واحكاما وغير ذلك الى تحقيق الضابط وتحرير البحث ان يقال ان الحكم المتعلق بالعبادة اما ان يتعلق باسم الماهية الجامعة بين الوجوب والندب ذهنا من الاصناف والاجزاء لا الممنوعة كما هو تحقيقه في بحث النية كان يقال يعتبر او يشترط او يستحب او يجب في الغسل والصلوة او الطواف والعمرة كذا مثلا فان هذه الاسامي اسام الماهية هذه الامور من دون اعتبار وصفي الوجوب والندب او يتعلق بالواجب والمندوب بعنوانهما كان يقال يعتبر او يجب او يستحب في الصلوة الواجبة كذا او يعتبر في الطواف المندوبة كذا او يتعلق بفرد من افراد الواجب كحجة الاسلام وطواف العمرة وصلوة الظهر وصوم رمضان ونحو ذلك او يتعلق بفرد من افراد المندوب كصلوة الوتر وصوم يوم الغدير وغسل الجمعة وطواف الوداع ونحو ذلك فالمتبع يجب الدليل في مقامات ثم نبين ما هو المنزل في كلمة الاصحاب الاول اما اذا تعلق الحكم بالماهية من دون اعتبار صنف وشخص فمقتضى القاعدة اعتباره للمجزء جزءا او شرطا او مانعا او احكاما الحقيقة صنفي الواجب والمندوب مع عدم ثبت الفارق ولنا على ذلك وجوه احدها ان الالفاظ في العبادات موضوعة للطبايع المعراة عن وصفي الوجوب والندب بمقتضى تصريح اهل الفن والامارات الكاشفة عن الحقيقة الشرعية والمراد للشارع ولو مجازا وظاهر تعلق الحكم بالطبيعة سريانها في ساير افرادها لان الذاتي لا يتخلف عنه وظاهر اللفظ كون ذلك الامر من لوازم الماهية بمقتضى اصالة الحقيقة ولا يخرج عن ظاهر الا بدليل لا يقال ان هذه الالفاظ موضوعة للطبيعة الا بشرط فيكون القضية مهملة ولا لازم ذلك كفاية وجود ذلك الحكم في فرد من الافراد ولا يلزم من ذلك الاطراد لانا نقول ظاهر ورود الحكم على الماهية من دون قيد جريانه في جميع افراده للتبادر العرفي ولان ظاهر الجزء والشرط ونحو ذلك للماهية انتفاؤها بدونها فلا يعقل وجود فرد يتحقق في ضمنه الماهية من دون هذه الامور مضافا الى ان صرف الاحكام الى فرد معين ترجيح من دون مرجح والواحد المردد غير مجد فالعموم متعين فان قلت ان المتبادر من اطلاق الفاظ العبادات الواجبات فينصرف الاطلاق اليه ويصير الاحكام المرتبة مختصة بها ذلك ولا يلزم من ذلك الحاق المندوب به قلت اولا ان اطلاق الاسماء على المندوب اليست بنادر حتى يصير سببا للتشكيك ولو تحمل هنا ندرة فانما هو ندرة الاطلاق وثانيا ان مثل هذا التشكيك غير مضر اذ لا يكاد يسلم مطلق من مثل هذا التشكيك الابتدائي الذي يزول بعد التامل وثالثها ان رجوع الاحكام الى الواجب يوجب كونها اجزاء او شرايط خارجة عن الماهية ملحقة بالفرد او الوصف وهو خلاف ظاهر الدليل كونها الاحقة لمسمى اللفظ من دون اعتبار قيد زائد فان قلت بعد انصراف اللفظ الى الواجب يصير الكلام بمنزلة ان يقال الصلوة الواجبة فيمكن ان يكون ذلك الحكم لخصوص الفرد ويحتمل كونه لاصل الماهية فالتعدي الى ساير الافراد لا وجه له قلت فرق بين الانصراف والتقييد فان التقييد يوجب نفي الحكم عن المخالف بخلاف الانصراف فان غايته عدم تحقق العموم للجميع فنقول الذي ثبت في الواجب ثبت في المندوب لظاهر التعبير باسم الماهية فلو لم يكن حكم للماهية من حيث هي لم يحسن تعليقه على القدر المشترك فتدبر مضافا الى انا نقول ان كون الندب والوجوب خارجين عن الماهية يقتضي ان يكون الاحكام المتعلقة باسم الماهية غير مرتبط بصفة الوجوب بل يكون حكما لاصل المفهوم فقط ولو كان لهما مدخلية في اصل الاجزاء والشرايط والموانع لكانا منوعين للماهية الجنسية ومن الواضح عدم كونه كذلك وما يرى من تخالف احكام الواجبات في المندوبات فهو توسع في المندوب بمعنى انه لو اتى به على طبق الواجب يصح ولكنه رخص فيه كالعفو ونحوه في الصلوة المتوسعة وهذا ابعد من اختلاف النوع وثانيها ان من تتبع يجد ان الامور في نظر المكلفين والمعصومين الاحكام انما كان هو الواجبات ولم يبحثوا عن المندوب ويسئلوا ولا اجوبة البا مع ان المفروض كل عبادة اقل قليل بالنسبة الى المندوب وورد عن الشارع الخطاب ببيان النوافل والمندوبات فلو لم يكن ذلك مثل الواجب لزم في جميع ذلك تاخير البيان عن وقت الحاجة و

ثالثها ان في بعض النصوص بيان التفرقة بين المندوب والواجب في ساير العبادات كما يتتبع يطلع عليه اهل التتبع وهذا قرينة قوية
على ان ما لم يرد فيه الدليل على الافتراق فالحكم فيهما واحد وذلك واضح ورابعها ان طريقة المسلمين في زماننا هذا وما قارب
البناء على ان المندوب كالواجب فانهم اذا سمعوا من مجتهد او عالم ان الصلوة يعتبر فيه كذا او يبطل الصلوة بكذا يبنون على جريان
الحكم في المندوب ايضا الى ان يثبت خلافه وهذا كاشف عن استمرار السيرة على ذلك متصلا الى زمان المعصوم فيقرره المعصوم ولم
على ذلك ويعارض باشتراكهما الا فيما علم الخلاف فيه وخامسها ان الغالب اتحاد حكم المندوب والواجب في الاحكام فمتى شك
في الموافقة والمخالفة فمقتضى الاستقراء الحاق حكم المندوب بالفرض الحاقا بالاعم الاغلب والثاني والثالث مما اذا تعلق
الحكم بالواجب والمندوب وهو على اقسام منها ما يذكر كل منهما في مقابلة الاخر بحيث يعلم منه الافتراق كما لو قال يجب في
المكتوبة السورة دون النافلة او يجوز الجماعة فيها دون هذه فلا كلام في انه لا يسري حكم احدهما الى الاخر لان التعدي
مخالف للدليلين مفهوما ومنطوقا وموجب للغوية التفرقة والتفكيك بالمرة ومنها ما يذكر احدهما خاصة بعنوان القيد
كما لو قال من شك في الفريضة بنى على الاقل ونحو ذلك فهل يسري الى المندوب الا ان يثبت خلافه او لا مقتضى ما قدمنا من
ورود الخطابات مورد الاهم الاغلب حاجة المكلفين وهي الفرائض ان يكون هذا القيد واردا مورد الغالب فلا عبرة بمفهومه
النافي للحكم عن النافلة فيجي ما قدمنا من الادلة الدالة على اتحاد الحكم في هذا المقام ايضا كالسابق ولو فرض لهذا القيد مفهوم
ايضا فلا يعارض ما ذكرنا من الوجوه السابقة الدالة على الموافقة في الحكم فلو شك في موافقة النافلة ومخالفته يحكم بالموافقة
وهو الذي يقتضيه الضوابط نعم لو كان هناك مفهوم قوي دال على النفي عن غير المنطوق يرجع الى صورة التقابل السابق
وقدم حكمه انفا ومنها ما يكون الوصف فيه موردا كما لو سئل عن افعال الفريضة فقال ع انها التكبير والقراءة والركوع
ونحوها او سئل عمن شك في الفريضة قال يبني على الاقل او عن الجماعة في المندوب فقال لا او نحو ذلك بحيث يمكن التقدير باحد الوصفين
ملحوظا في خطاب الشارع مجعولا عنوانا للحكم والظاهر في المقام ايضا الحكم باتحاد الحكم للوجوه الماضية المتقدمة من دون
وجود معارض ظاهر فلا تذهل والرابع والخامس تعلق الحكم بفرد من الواجب والمندوب وفيه ايضا صور احدها ان لا يكون
ذكر فرد في مقابل فرد اخر كان يقول الشك في الصبح والمغرب مبطل دون الرباعيات وفي صلوة الايات كل ركعة خمس ركوعات
دون اليومية وفي نافلة الوتر ينبغي الدعاء لاربعين مؤمنا في القنوت دون الشفع وفي هذه الصورة لا يتعدى الحكم الى الافراد
الاخر من الواجب والمندوب فضلا عن التعدي من الندب الى الفرض وبالعكس لان ظاهر الاختصاص بهذا الحد ينبئ عن خصوصية
في المقام ولو كان الحكم عاما لما كان للتخصيص معنى وندعي غاية ما في الباب عدم التعدي الى الفرد المقابل المذكور واما الى غيره من ساير
افراد نوعه والى افراد النوع الاخر فلا مانع من ذلك وما مر من الادلة قاضية فدعوى الاختصاص هنا عدول وقرب بقاء
قلت هذا غفلة عن فهم الدليل فانه بعد ما ذكر من المقابلة بين الافراد فكما يمكن الحاق الافراد الاخر من نوعه او من النوع
الاخر الى الفرد الاول فكذلك يمكن الحاقه الى الفرد المقابل المغاير فيتعارض قاعدة الالحاق في المقامين بالنسبة الى الفردين فلا
فلا يبقى بعد ذلك حجة في الالحاق ولذلك صورة التقابل اخرجناها من جريان قاعدة الموافقة في الحكم منتصرا الى ان يوفق
بفرق بين ما كان الحكم المذكور مخالفا للقاعدة العبادة ثابتا في فرد دون اخر وموافقا لها ففي الاول كما لو قيل الشفع لا
قنوت فيه دون الوتر يلحق ساير الافراد من نوع الندب والفرض بالوتر لان عدم القنوت مخالف للقاعدة وفي الثاني يلحق
بالفرد الاول لانه الموافق قلت ليس هذا من جهة اصالة الاتحاد بل لعموم الدليل الدال على احد الحكمين خرج عنه ما خرج و
بقي الباقي وثانيها تعلق الحكم بالفرد من باب القيد كقوله ع الشك في المغرب مبطل والاستغفار في الوتر مستحب فهل يسري
الى ساير افراد نوعه اولا وهل يتعدى الى غير نوعه ام لا الذي يظهر ان مقتضى القاعدة الالحاق للوجوه الماضية لسابقه

وليس معارض سوى ذكر القيد الداخل في مفهوم اللقب الغير المعتبر على التحقيق الا مع قيام قرينة وهو خلاف الفرض وعلى تقديرها
فهو المتبع مطلقا والاصل الاولى من صيغتها عند النابغة الشرطية او نحو ذلك لا يعارض عموم القاعدة المستفاد من الاستقراء والنحا
الماهية فتدبر وثالثها تعلق الحكم باحد الفرد من موردا كقوله ع سئل في جواب شككت في صلوة المغرب بين الثنين والثلث
او قوله ع يصح في جواب من قال تركت السورة في نافلة الصبح والكلام هنا في التسرية الى ساير الافراد كالثانية بل هنا يجيء من دون اشكال
متحقق في السابق وعليك بملاحظة الفروض والادلة في جميع العبادات واستخراج الحكم من ذلك وحيث الحقنا المندوب
بالواجب فالحاق افراد الواجب واصنافها بعضها البعض كالاغسال وافراد الحج وانواعه ونظاير ذلك كلك بل الاشكال فيه قل
والصور المفروضة اشتبه فيه والكلام الكلام واما كلمة الاصحاب فكلما لم يصرحوا فيه بالمخالفة فالحكم في افراد الواجب
الندب ونوعهما واصنافهما سوآء يظهر دليله مما ذكرناه سابقا ويتضح المرام بعد التامل التام في كلامهم فعليك باعطاء
النظر حقه وللبحث مجال واسع والعمدة التنبيه في الجملة فان التنبيه يستغنى بالاشارة على العبارة عنوان اشتهر في كلمة الاصحاب
سيما المتاخرين منهم التسامح في دليل المستحبات والمكروهات ويتفرع على هذه القاعدة كثير من الاحكام الشرعية في ابواب الفقه
اذا غلب المندوبات والمكروهات ليس دليل قوي مع ان الفقهاء يفتون به وظاهر لفظ التسامح هنا يدل على ان الاصحاب في دليل
الوجوب والتحريم ياخذون بالمداقة بمعنى انهم لا يعتمدون فيهما الا على ما هو دليل شرعا اي ما قام الدليل على حجيته بحلاف غيرهما
غيرهما
فانهم يعتمدون فيه على ما لم يقم دليل على حجيته كالخبر الضعيف وفتوى الفقيه الواحد والشهرة المجردة عند من لا يرى حجيتها و
بعبارة اخرى يدل على اعتمادهم في المندوب ونحوه على ما لا يعتمد عليه في الواجب والحرام واورد على ذلك بظاهر ان الاحكام الشرعية
توقيفية بلا شبهة ولا فرق في ذلك بين الواجب والمندوب فلا يجوز اثبات شيء منها الا بحجة شرعية فالدليل المثبت للحكم ان قام دليل
على حجيته فهو المتبع في الوجوب وفي الندب وليس هذا مسامحة وان لم يقم على اعتباره دليل فلا يمكن الاعتماد عليه في شيء من الاحكام لانه اتباع
بما لا يعلم وقول على الله بغير حجة ولا وجه للاعتماد عليه في الاستحباب دون الوجوب هذا الكلام مؤاخذة على العبارة وغفلة
من مراد الاصحاب ليس الغرض الاعتماد على ما لا يعتمد عليه بل الظاهر ان الغرض ان الدليل لا ينحصر في قسمين مما ان يكون حجة في
المقامين ولا يكون في المقامين بل يجوز كون قسم من اقسامه ما يعتمد عليه في الندب والكراهة دون الوجوب والحرمة لدليل دل
على ذلك بمعنى قيام حجة عامة دالة مثلا على حجية الخبر الضعيف الذي لم يدل على حجيته شيء من ادلة حجية اخبار الاحاد في خصوص
المندوب والمكروه وعدم قيام دليل على حجيته فيما عداهما فالمتبع اذا الدليل الاول ان على هذا لا ينبغي تسامحا في دليل المستحب بل
هو اخذ بالحجة نظير حجية خبر العدل في فروع الدين دون اصوله لانا نقول تسميته ذلك بالتسامح بملاحظة الامرين احدهما ملاحظة
الوجوب والتحريم فانه لم يكن شيء حجة فيهما وصار حجة في الندب ونحوه فيكون هذا بعد اتحاد طبقة الاحكام الفرعية في اغلب
الماخذ بمنزلة المسامحة ويكون كانهم اعتمدوا على ما لا ينبغي ان يعتمد عليه في الحكم الفرعي وثانيهما ان الدليل الدال على حجية
الدليل الضعيف في المندوب ينبئ عن مسامحة في الباب فكان الشارع لم يبين الامر في الاداب والسنن على المداقة كالاحكام
نوع
اللازمة فتدبر وبعبارة اخرى لما كان الاصحاب يتبعون في العمل بالخبر عن احوال راويه عدالة وضبطا وعن سنده اتصالا وانقطاعا
وعن معارضاته بانواع الانحاء كانت في ذلك نوع مداقة في الاخذ بدليل الحكم وتركوا هذا البحث والتفتيش في السنن وعملوا فيها
بالضعاف والمراسيل مع معارضات كثيرة سمي هذا التسامح في مقابل تلك المداقة وان كان دل عليه عندهم دليل على كفاية هذا المقدار
من دون محض فالمسامحة في الدليل بالنسبة الى غيره لا في دليل الدليل وينقح المسئلة ان يقال ان الشبهة في الحكم الشرعي الموجبة
للرجوع على قاعدة المسامحة باعتبار الاحكام الشرعية وادلتها يتصور على صور احدها دوران الاحتمال بين الاباحة
والوجوب وثانيها ان بينها وبين التحريم وثالثها بينها وبين الندب ورابعها بينها وبين المكروه وخامسها بين الاحتمال بين الوجوب

والتحريم وع بينه وبين الندب ته بينه وبين المكروه وه بين التحريم والندب و بين التحريم والكراهة و بين الندب والكراهة و
وصور الشك الثلاثي ستة والرباعي اربعة والخماسية واحدة ومنشأ الشك اما تعارض الدليلين او الادلة المعتبرة الدالة
على هذه الاحكام كدلالة الخبر الصحيح على اباحة شيء والاخر على كراهته والثالث على استحبابه والرابع على وجوبه والخامس على تحريمه
وصور الاثنين والثلاث والاربع بالقياس او من جهة دلالة الاصل على الاباحة وقيام دليل غير معتمد على احد الاربعة كالخبر
الضعيف او من فتوى الفقيه باحد الاربعة مع قضاء الاصل بالاباحة ومع قيام دليل صالح على احد الخمسة من دون معارض محكوم
بحجيته فهو خارج عن مسئلة التسامح ثم ان المراد من التحريم المذكور في الصور المحتملة يراد به احتمال التحريم من حيث خصوصيته
محل الشك لا التحريم التشريعي اذ احتماله ان في صور الشك كافة اذ هو عبارة عن ادخال ما دل الدليل على خروجه من الدين في الدين
سواء كان الدليل اجتهاديا كاشفا عن الواقع او تعليقيا ظاهريا كالاصول فان ما شك كونه من الدين فقضية الاصل عدم
كونه منه وبعبارة اخرى كلما لم يثبت كونه من الدين فادخاله في الدين تشريع محرم بالنص والاجماع وهو في جميع صور الشك متحقق
اذ الشك في احد الاحكام الاربعة يوجب نفيها بالاصل فيخرج عن الدين فالاخذ باحدها تشريع لو لم يكن دليل على جواز الاخذ مع
الشك وبالجملة احتمال الحرمة التشريعية في موارد قاعدة التسامح كافة متحقق فنقول ان هنا مباحث احدها دوران الامر بين
الاباحة والاستحباب اما لتعارض الدليلين المعتبرين او الضعيفين او الاصل مع الضعيف او الاصل مع فتوى الفقيه والضعيف مع
فتوى الفقيه والاقوى الحكم بالاستحباب بصورها الخمسة لوجوه اقويها الاحتياط العقلي وتقريره انه لا ريب ان في هذه الصور
تقطع بعدم الضرر في اتيان هذا المشكوك لدورانه بين اباحة واستحباب بخلاف تركه فانه يحتمل لتفويت ما هو مطلوب في نفس
الامر ولا ريب في ترجيح العقل هنا الاتيان ولذا نرى ان العبيد اذا احتملوا لكون شيء مطلوبا للمولى علموا عدم ترتب ضرر ونقص على
الاتيان به يقدمون عليه لهذا الاحتمال ويستحقون المدح من العقلاء وان لم يكن ذلك الشيء مطلوبا في نفس الامر فاذا ثبت الرجحان
عند العقل فهو كاف في الحكم بالندب غايته ان ذلك ليس اثباتا للاستحباب في خصوص المشكوك فيه من حيث الخصوصية
بل اثبات للرجحان فعله من جهة انه محتمل المطلوبية الذي حكم العقل برجحان الاتيان بما هو كذلك فان قلت ان العقل ما لم يقطع بعدم
الضرر في الاتيان لا يحكم بالرجحان واحتمال الضرر هنا قائم وهو ضرر التشريع لاحتمال ان لا يكون في الواقع غير راجح فادخاله
في المندوب تشريع موجب للعقاب قلت لا يدور التشريع مدار الواقع بل هو عبارة عن ادخال ما حكم بخروجه عن الدين
فيه ولم يعلم خروج المشكوك عن الدين حتى يلزم التشريع لا يقال ان الاصل عدم الاستحباب فهو خارج بالدليل فادخاله تشريع فانا
نقول الاصل حجة ما لم يقم دليل يخرج عنه فاذا حكم العقل بمجرد الشك في الاباحة والندب بالرجحان كما اوضحناه فلا وجه للعمل
بالاصل اذ العقل حجة شرعية بمعنى اعتباره شرعا فاذا لم يكن هنا من مجاري الاصل فلا وجه للتشريع فان قلت ان هذا
مستلزم للدور اذ عدم كونه تشريعا مضرا موقوف على حكم العقل بالرجحان وحكم العقل بالرجحان موقوف على عدم كونه
تشريعا مضرا اذ ما دام فيه احتمال الضرر لا يحكم العقل برجحانه قلت نمنع المقدمة الثانية اذ مجرد عدم احتمال الضرر فيه بالخصوص
واحتمال النفع يوجب حكم العقل برجحانه فيكون رافعا للتشريع وضرره فتدبر فان المقام مزلقة للاقدام وكم من فقهائنا المتاخرين
منعوا عن قاعدة التسامح في كثير من الفروع في العبادات لشبهة الحرمة مع انها ليست في تلك الموارد الا تشريعية ولم يلتفتوا
الى هذه الدقيقة مع ان التشريع لو عارض قاعدة التسامح يلزم عدم امكان الاخذ بها مطلقا اذ احتمال التشريع قائم في جميع
مواردها وقد اوضحنا انها فواجع وثانيها الاحتياط الشرعي وتقريبها ان الاخبار الكثيرة الدالة على الاخذ بالحائطة للدين و
العمل بالوثوق الاحتمالات كلها دالة على رجحان الاتيان به في هذه الصورة وظاهرها وان كان الوجوب لكنه منتف هنا قطعا
للقطع بعدم الوجوب هنا او للقطع بعدم وجوب الاحتياط في ما هو محتمل الندب مضافا الى ان مدلول اخبار الاحتياط ان

عند الشك يجب الأخذ بالاحتمال الاوثق وفيما نحن فيه هو فيجب الاخذ بالندب لا بمعنى وجوب اتيانه فانه مناف للندبية بل بمعنى لزوم الحكم
بانه مندوب لا مباح ولا غائلة فيه وثالثها الاجماع المنقول في كلام بعض الاصحاب المعاصرين في العمل بقاعدة التسامح
في الفرض المذكور وهذه الادلة شاملة للصور الخمسة ورابعها ان الخبر الدال على الاستحباب معتبر سواء عارضه الضعيف او
المعتبر او الاصل اما في تعارض المعتبرين فلان من جملة المرجحات المنصوصة الاخذ بالمشهور بين الاصحاب ولا ريب ان المشهور في المقام
العمل بالاستحباب لا الاباحة وفي الضعيفين او الضعيف مع الاصل نقول ان المنجبر بالشهرة حجة لدخوله تحت الخبر المتبين في منطوق
اية النبأ ولا فرق بين تبين الخبر بالخصوص لامور لاحقة له لشخصه او تبينه لخصوصيات لاحقة لنوعه او جنسه ولا ريب ان نوع
الخبر الضعيف في مقام الاستحباب منجبر بالشهرة فيكون حجة وخامسها ما جاء في المعتبر من الاخبار من سمع شيئا من الثواب فصنعه كان
له اجره وان لم يكن على ما بلغه وبمعناها من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له اجر ذلك وان كان رسول الله صلعم لم يقله و
قيل ان الاخبار بهذا المعنى بالغة حد التواتر او قريبة منه ووجه الاستدلال بهذه الاخبار انها دلت على حصول الاجر والثواب بمجرد
بلوغ الخبر وان كان في الواقع غير واقع فاذا تعارض الدليلان المعتبران او الضعيفان ودل احدهما على الندب صدق بلوغ
الخبر على الثواب فيؤخذ به ولا يبحث عن صحته وفسادها وكذلك في فتوى الفقيه والخبر الخالي عن المعارض فان قلت لا يشمل هذه الاخبار سوى
الخبر الخالي عن المعارض فتعميمه للصور الخمسة لا وجه له قلت اخراج فتوى الفقيه عن الرواية خال عن الوجه فانه اذا ذكر الصدوق مثلا في
كتابه انه يستحب مثلا كذا فهذا اخبار وتخصيصه بما كان عن الحس لا دليل عليه وكذا تخصيصه بما كان عن امر مقطوع لا اجتهاد وظن
بل بعض الاخبار كالخبرين الاولين ليس فيهما ذكر لفظ الخبر وانما هو سماع شيء من الثواب وبلوغ شيء من الثواب على شيء من الخير
واي بلوغ وسماع ازيد من السماع عن الفقيه الجامع للشرائط الفتوى واما المتعارضان فنقول غاية ما في الباب انهما متكافئان من
حيث نفسهما لا ترجيح لاحدهما على الاخر ولكن الدال على الاستحباب يترجح باخبار التسامح ويؤخذ به ودعوى ان الظاهر من
الاخبار بلوغ بلا معارض فلا يشمل الفرض قلت ان كان المعارض نافيا لما اثبته الدال على الندب ومثبتا لخلافه كما اذا دل على
الكراهة او التحريم فيأتي الكلام فيه انشاء الله وان لم يكن كذلك كما دل على الاباحة كما هو الفرض فنقول لو لم يكن هناك خبر لكان مقتضى
الاصل المعتبر ايضا الاباحة لاصالة عدم جعل الندب وعدم حصول الثواب فاذا عمل بالخبر الضعيف في مقابلته لادلة التسامح
فكذا يعمل به في مقابل ما دل على الاباحة وبعبارة اخرى لا يكون دليل الاستحباب هو الخبر المعارض بمثله بل انما هو موجب لحصول
معنى البلوغ والسماع المثبت للاستحباب بظاهر هذه الادلة ولو استشكل في شمول هذه الاخبار لصورة المعارضة كفانا
دليل العقل وما بعده من الادلة المتقدمة ويرد على هذه الاخبار لصورة المعارضة الى وجوه من الايراد احدها ان غاية ما
دلت عليه هذه الاخبار ان من بلغه عمل قد دل على مشروعيته دليل وبلغ على ذلك العمل جزاء وثواب فمن اتى به ابتغاء ذلك اوتيه
وهذا لا يدل على المسامحة في مطلق ما بلغ انه مستحب والجواب عنه بان بلوغ الثواب على عمل لا يدل على كون العمل ثابتا بدليل اخر
بل يشمل ما لو كان ذكر اصل العمل وثوابه في خبر واحد ولا يقتضي ان يكون العمل ثابتا اولا في الشرع ثم يجيء خبر على ان له كذا
ثوابا الظاهر اعمية اللفظ ومنع انصرافه الى ما ذكره بحيث يضر بالدلالة وثانيها انها تختص بمستحب يكون له ذكر ثواب وجزاء
ولو كان في دليل واحد ولا يشمل ما دل على الرجحان من دون ذكر ثواب قلت نعم ولا في سائر المندوبات بعد القول با
لفصل وثانيا نقول ان كلما بلغ ان العمل مستحب فقد بلغ ان له اجرا وثوابا اذ كل عمل صالح داخل تحت الطاعة له ثواب فبلوغ
الاستحباب بلوغ للثواب التزاما فان قلت انا نمنع شمول هذه الاخبار على الخبر الالتزامي فان الظاهر من البلوغ خلاف
ذلك سيما وفي الخبر الاول من سمع شيئا من الثواب قلت لا ريب ان خصوصية السماع غير معتبرة فلو رآه مكتوبا في كتاب
معتبر لكان ذلك كافيا وانما الغرض الوصول الى العامل بطريق من الطرق العادية ولا ريب ان بلوغ استحباب شيء يصدق

عليه بلوغ الاجر عليه اذ لا نعقل من معنى الندب الا ما يستحق فاعله الثواب والاجر فتدبر فان قلت ظاهر تنكير الثواب بلوغ ثواب
معين عاية وكذا ظاهر قوله كان له اجره وبعبارة اخرى المتبادر من الادلة بلوغ مقدار خاص من الثواب حتى يعمل العمل لاجله
فيثاب به وهذا انما يشمل ما دل على الندب وان دل على الثواب اجمالا التزاما لكن ليس ثوابه معلوم المقدار بل عاية ما افادته ان هنا
ثوابا قلت وان كان في العبارة ظهور ما في ذلك لكن لا يبلغ مرتبة التشكيك المضر فانه لو بلغ خبر انه من صلى على النبي ص مرة
فله اجر كثير او عظيم او لكل كبد حراء اجرا او من زار اهل القبور فهو مثاب ماجور يصدق على ذلك كله بلوغ شيء من الثواب على
شيء من الخبر بلا شبهة والتشكيك انما هو في اول النظر وهو غير مضر في الدلالة وثالثها ان هذه الاخبار تشمل بلوغ الثواب على
الواجب وعلى ترك الحرام ايضا فلا وجه لتخصيص المسامحة بالمستحب والمكروه بل يمكن ان يقال ان الخبر ظاهره غير معمول به فيحتمل
تخصيص العموم بالمندوب والمكروه ويحتمل تقييد البلوغ بالبلوغ بدليل معتمد ويكون المراد ان الثواب الموعود على عمل
ثبت بحجة شرعية يصل الى العامل وان كان قد اخطأ في اجتهاده ولم يصب الحق او وان كان في ذلك الدليل الذي اعتقد انه
دليل شرعي غير دليل ولو لم يرجح الاحتمال الثاني فلا اقل من الاجمال المسقط للاستدلال والجواب اولا بان استعمال العام
في الخصوص مجاز وان كان من باب التقييد بمقيد منفصل والتخصيص اولى من المجاز وثانيا بان في جعل لفظ الخبر في الاخبار مما
يرشد الى عدم دخول الواجب والحرام فيه وثالثا بان ذكر الثواب والاجر مما يدل على ذلك اذ ليس الواجبات مبنية على ذكر الثواب
والاجر غالبا ورابعا ان ضم المعظم في هذه الاخبار الى تقليلهم التخصيص يرجح ذلك مع ان ملاحظة مجموع الروايات
مما يدل على ان هذا اختصاص لا تخصيص فلا تذهل وحماد تظهر الجواب عن رابعها وهو ان الظاهر من البلوغ كونه بدليل
معتمد شرعا وهذا لا يدل على المسامحة بل يدل على ان المخطئ في الاجتهاد ماجور ومثاب والوجه ان البلوغ اعم وارادة الخصوص
موجب للتجاوز ولا قرينة عليها وخامسها ان هذه الاخبار معارضة بما دل على المنع عن الاخذ بخبر الفاسق ونحو ذلك وبين
الدليلين عموم من وجه فلو لم يقدم دليل المنع لانه ظاهر الكتاب فلا اقل من التكافؤ وعدم الترجيح والاصل عدم الحجية والجواب
اولا بان الشهرة مرجحة للاخبار وثانيا بان الروايات اخص واقل موردا من الاية فيكون بمنزلة الاخص مطلقا وثالثا ان الخبر الضعيف
بعد قيام الدليل يجبر بالشهرة فيدخل تحت التبين فلا تعارض بين المقامين ورابعا ان هذه الاخبار موجبة للتبين في امر الخبر
الضعيف ودلالة المنع مقيدة بعدم التبين وهذه الاخبار يدل على ان الخبر الضعيف في مقام الاستحباب مأمون عن الضرر وخامسا
انه لو قال المولى لعبده خبر الفاسق لا تعمل به ثم قال في مقام الندب الخبر حجة وان كان خبر فاسق مثلا يعمل الثاني عرفا والسر في ذلك
ان التصريح بقوله وان لم يكن كما بلغه يدل على جواز الاخذ في المندوب وما لا يجوز اخذه منه فيكون هذا اخص مطلقا مما دل على المنع فقد
وثانيها دوران الامر بين الاباحة والكراهة بصورها الخمسة المذكورة في القسم الاول والوجه العام للكراهة لقاعدة المسامحة
ويدل على ذلك الاحتياط العقلي بمعنى انه لو علم الانسان بعدم مضرة في الترك واحتمل وجودها في الاتيان يحكم العقل برجحان
الترك بلا شبهة وكذلك الاحتياط الشرعي بالتقرير السابق في الندب والكلام ثم وكذلك يحكى الاجماع فانه شامل للكراهة بحيث في
كلام ناقله معتضدا بما هو المعلوم من طريقة الاصحاب من عدم تفرقتهم بين الحكمين في هذا الباب وكذا الوجه الرابع بتأييد بجانب
الكراهة بالشهرة او بادخال الخبر الدال عليه تحت الخبر المتبين فيه على نحو ما مر واما الاخبار فنقول وان كان ظاهرها
مختصا بالمندوب بقرينة ذكر الخبر والثواب ولفظ العمل المتبادر منه الفعل لا الترك لكن نقول ان قلنا بان ترك المكروه
مستحب كما هو احد الوجهين فيه فالخبر الدال على الكراهة يفيد استحباب الترك للتلازم فيفيد الثواب على هذا الخبر ايضا
بالتلازم فيندرج تحت الاخبار ويجيء قاعدة التسامح غاية جريانا ما مر من الاشكالات المتقدم هنا ويجاب بما تقدم ويزيد هنا
بان اللازم كون لفظ الخبر والعمل ونحو ذلك المذكور في الاخبار شاملا لما هو اعم من الترك والفعل والكلام هنا كالكلام

غاية

لفظ

في دلالته الاستحباب على الثواب فتدبر وان لم نقل بان ترك المكروه مستحب كما لا نقول بان ترك المستحب مكروه فادخال هذا بحث الخبر والثواب في العمل مشكل جداً الا ان يقال ان الخبر الدال على الكراهة مثلا يدل على ان تاركه من هذه الجهة ماجور ومثاب لانه ترك ما طلب تركه والاطاعة ملازمة للثواب والعمل اعم من الفعل والترك ويصدق الخبر بهذا المقدار ويقال ان ضعف الدلالة ايضاً ينجبر بفتوى الاصحاب والشهرة اللفظية ونحوها بالمسامحة في الكراهة لكن قد يقال لا نسلم كون مستند المشهور لهذه الاثبات بل العلة لما مر من الادلة ويدل على المسامحة في الكراهة مضافا الى ما مر من ادلة عدم القول بالفرق بينه وبين الندب كما هو ظاهر لمن تتبع كلمة الفقهاء في موارد ها وثالثها دوران الامر بين الاباحة والوجوب بصورها الخمسة المتقدمة في المقامين السابقين وفي انتفاء الثالث لقاعدة المسامحة قولان قول بالعدم لان ظاهر الدليل الوجوب لكنه لوجود المعارض او لضعفه وعدم الاعتماد عليه رجعنا الى الاصل وتركنا العمل به فلا وجه للقول بالندب لان اثبات الامر لا يقتضيه الاصل ولا يقتضيه الدليل وادلة المسامحة اي الاخبار المتقدمة قد عرفت اختصاصها بالدليل الدال على الندب وان كان ضعيفا ولا يقتضي حمل الوجوب على الندب وقول بثبوت الندب نظراً الى ان دليل المسامحة لا ينحصر في النصوص وان الاحتياط عقلا او شرعا يقتضي رجحان ما نحن فيه بل ربما قيل بوجوب الاحتياط وان لم يكن هنا قولا معروفا ويمكن ادراج المقام تحت الاخبار ايضاً بان يقال بان ما دل على وجوب الشيء المشكوك فيه دال على الثواب عليه فمقتضى النصوص ان من فعله لذلك اوتي الثواب وان لم يكن في الواقع كذلك ويثبت بذلك الاستحباب فان قلت الثواب المترتب على الواجب غير ما تعلق بالندب فان اتى به على انه مندوب ويريد ثوابه فقد اتى بخلاف ما بلغه وان اتى بعنوان انه واجب يريد ثوابه فهو خلاف المدعى ومستلزم للمسامحة في الوجوب وقد مر انه مخالف للاجماع قلت لا نسلم لزوم نية الوجوب والاستحباب بل هي غير لازمة وانما ياتي المكلف بهذا الامر المشكوك فاصلا انما بلغ اليه من ان له ثوابا ولكن لا يدري انه لو تركه فهل عقاب عليه ام لا لضعف الدليل فيرجع في ذلك الى الاصل وهذا وهذا المقدار هو المستحب فان قلت اذا نفي العقاب عن الترك بالاصل فقد نفي الوجوب الذي هو مقتضى الجنس لا يبقى له مع ذهاب الفصل وبلوغ ثوابه الخ الرجحان في غير جهة الوجوب غير متحقق فان اردت بلوغ ثواب في ضمن الوجوب فقد نفيته بالاصل وان اردت ثوابا اخر فلم يبلغ قلت لا نريد اثبات الرجحان الناشئ عن دليل الوجوب حتى تقول ان الفصل اذا زال زال الجنس بل الغرض اثبات رجحان من ادلة المسامحة بمعنى ان عدم العمل بدليل الوجوب والخلود الى الاصل لضعف الدليل لا يخرج الشيء المشكوك من عنوان انه مما بلغ على فعله ثواب فان عدم العمل غير صدق ذلك المفهوم ولا تلازم بينهما فانا وان نفينا الوجوب لكن يصدق على هذا المشكوك انه بلغ فيه ثواب فيدل اخبار المسامحة على ان الاتيان به يحصل للثواب وان خالف الخبر الواقع ولا نعني بالمندوب الا ما حصل ثواب بفعله ولم يثبت عقاب على تركه فتامل في المقام فانه مزلقة للاقدام ورابعها دوران الامر بين الاباحة والتحريم بصورها الخمسة وفيه القولان اقويهما القول بالكراهة للمسامحة والكلام فيه بعينه كالكلام في الثالث في تحرير الاستدلال والنقض والحل وعليك بالتامل التام وتطبيق المقام فانه لا يخلو عن نوع دقة وغموض وخامسها دوران الامر بين الوجوب والتحريم بصورها الخمس وليس هذا من موارد التسامح لتعارض الادلة من الجانبين وعدم الترجيح في البين ولا يمكن الحكم بالكراهة والندب معاً في القضية للتضاد نعم على مذهب من يرى ان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة ويجعل الحرام والمكروه مضرة والواجب والمندوب منفعة فاذا تعارضا لا يحكم بالتخيير الصرف وانما يرجح جانب المنع فالمتجه ان يقول هنا بالكراهة ترجيحا للترك على الفعل وهو الذي يرجح في نظري القاصر وان اعرض عنه متاخروا الاصوليين والاستاد واستاد الاستاد بتقريب ان ترك الواجب ايضاً يرجع الى الحرام وهو الضرر قلنا فرق بين

الضرر الموجب للنقصان في استعداد المكلف من اصل مقتضى الطبيعة الساذج كما في فعل الحرام وبين الضرر الناشي عن فوات
امر زائد على مقتضاها كان لازما تحصيله ودعت الحاجة اليه احتياجا ضروريا والفرق بين المقامين واضح وتمام الكلام في
الاصول مع ان مقامنا هذا لا يتوقف على ذلك اذ بعد ضعف الدليلين لا كلام لنا في الوجوب والتحريم بل هما منفيان بالاصل
نعم بقي عندنا بلوغ الثواب على الفعل في دليل الوجوب وعلى الترك في دليل التحريم والمسامحة يقتضي بالندب نظرا الى الاول
وفي الثاني يقتضي بالكراهة بالتقرير السابق في الاباحة والوجوب فنقول الترجيح لجانب الكراهة لانه مع مفسدة ذاتية في
هذا العمل محتملة والاتيان به تحصيل المصلحة محتملة يدور بين ما لا ضرر في تركها الدنيا ولا دنيا ابدا وليس كمصلحة الوجوب التي يضر تركها
للعقاب عليه بخلاف المفسدة في الكراهة فانها وان لم توجب العقاب لكنها موجبة لنقص في المكلف مانع عن ترقيه الى معارج
تقوى الله ومن ارتكب الشبهات [illegible] في المحرمات فالذي يقوى في النظر القول بالكراهة لقاعدة المسامحة ولو قلنا بلزوم الاحتياط
لقلنا بتعيين الترك لكن لا نقول به كما زعمه الاخباريون وسابعها الدوران بين الوجوب والندب بالصور المتقدمة ولا خفاء هنا في
ان المسامحة قاضية بالندب سواء فرض الدليل من قبيل الوجوب كما في الاباحة والوجوب او من قبيل الندب كما في الاباحة والندب
بل في صورة ما لو كان الدليلان معتبرين متعارضين يمكن ان يقال ان ثبوت الرجحان انما هو بالدليل المعتبر لا المسامحة والامر سهل
وثامنها الدوران بين الوجوب والكراهة بصورها السابقة والظاهر عدم الاشكال في عدم الحكم بالكراهة لاحتمال المفسدة
الاصلية في الترك وانما البحث في الحكم بالندب فيه نظرا الى ان احدهما ذلك نظرا الى دوران الامر بين الترك المحتمل للعقاب والضرر والفعل
المرجوح الذي لا عقاب فيه ولا ريب ان العقل هنا يرجح الفعل على الترك لقاعدة الاحتياط عقلا وشرعا قاضية بالرجحان في
الفعل لكن ادراجه تحت الاخبار مشكل لان المشكوك مما بلغ ثواب على فعله وبلغ ثواب على تركه ففي جهة الخبر لا ترجيح نعم الرجحان
من جهة احتمال العقاب في الاول دون الثاني ويمكن ان يقال في ادراجه تحت الاخبار بان الثواب على الفعل الواجب بدلا من الثواب
على ترك المكروه بلا شبهة فالمقدار المتساوي من الجانبين متعارضان ويتساقطان ويبقى الثواب الزائد الذي بلغنا
في الفعل خاليا عن المعارض وهو يثبت الاستحباب بمدلول الاخبار المتقدمة فتدبر جدا وثانيهما عدم ثبوت الندب بمعنى ان الوجوب
بمعنى العقاب على الترك منفي بالاصل ولازم ذلك نفي الكراهة بلا معارض اصلا فلنحكم بالكراهة او الكراهة مع الاستحباب
فيدخل تحت محتمل الكراهة والندب فقد عرفت ان منشأ المفسدة اهم فالحكم بالكراهة متجه قلت نفي الوجوب بالاصل لا يوجب نفي
احتمال العقاب عن نظر المكلف قطعا فيعارض المفسدة اللازمة عن فعل محتمل الكراهة فان قلت ليس غرضي اثبات الكراهة وانما الغرض
نفي الندب والوجه قد اتضح مما ذكر من ان الكراهة وان رجحت على الندب لكن يعارضها احتمال الوجوب فيتساقطان قلت حيث ان
مفسدة الترك على احتمال الوجوب اقوى من مفسدة الفعل على احتمال الكراهة فالعقل يرجح الاول وذلك واضح في نظر المتدبر وان
كان في السبيل اليه نوع خفاء لكنا اوضحنا بعون الله وحسن توفيقه وتاسعها الدوران بين التحريم والندب والترجيح فيه للكراهة
والكلام فيه بصورها الخمس كالكلام في صورة الوجوب والكراهة وعليك بتعميق النظر في تطبيق النقض والحل وعاشرها الدوران
بين التحريم والكراهة بصورها والكلام فيه كالكلام في الوجوب والندب بعينه فلاحظ وحادي عشرها الدوران بين الندب و
الكراهة بصورها وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه في الوجوب والتحريم وجود القولين فيه وتعارض اخبار المسامحة وعلى ما
قررنا من ترجيح جانب المفسدة خصوصا في مقام الندب والكراهة يتضح لك البناء على الكراهة لقضية الاحتياط العقلي
واما صور الثلاثي والرباعي والخماسي بالصور المتقدمة الملفقة التي تزيد على المائة على الظاهر بملاحظة الخمسة المذكورة في
اول الاقسام في الثلاثي واخويه بالتجانس والتخالف من تركيبه المختلفة يعلم حكمها مما ذكرناه في التراكيب الثنائية والفقيه لا يخفى عليه
ذلك بعد التنبيه تنبيهات احدها انه قد عرفت ان فتوى الفقيه اذا رجحناه تحت بلوغ الثواب في الاخبار والبلوغ الالتزامي

ادخلناه كالمطلق والثواب الحاصل في الترك في المكروه والحرام ادخلناه تحت الثواب على العمل مع الاشكال فيه في مقامين وعلى
هذا فيمكن في صور التعارض ان يقول احد بتقديم الخبر على فتوى الفقيه فلو دل الاول على الندب والثاني على الكراهة
يقدم الاول لان دخوله تحت اخبار المسامحة واضح دون الثاني وبتقديم البلوغ المطابقي على الالتزامي والثواب على الفعل على
الثواب على الترك ويقع الاشكال في تعارض الجهتين كما اذا دل الخبر بالكراهة وافتى الفقيه بالندب فان الاول وان كان من الافراد
الظاهرة للبلوغ لكنه ترك لا فعل التزام وتاويل لا صريح والثاني وان كان من الافراد الخفية للبلوغ لكنه فرد ظاهر للعمل وظاهر
في بلوغ الثواب فيحتاج الى الترجيح ولكنا في الصور السابقة سكتنا عن هذه الجهة تعويلا لنا على دخول الكل تحت قاعدة المسامحة
وثانيها ان المسامحة هل يجري في صورة ضعف الدليل من حيث الدلالة او يختص بضعف السند والظاهر انه ان كان الخبر
فلا يجري المسامحة فيه اذ ما لم يظهر الدلالة لا يصدق عليه انه مما بلغ في فعله او تركه ثواب فلا يجري المسامحة وان كان المنشأ الى
العقل فالشك كاف في ذلك الوجه فانه يصح مما مر وثالثها انك قد عرفت ان اخبار المسامحة يعارضها المنع عن العمل بخبر الفاسق
ولكنا قدمناها على دليل المنع بتقريب انه اخص مطلقا من عموم دليل المنع لكنه قد يتفق المنع عن قسم خاص من الخبر يكون بينه
وبين دليل المسامحة عموم من وجه كالمنع عن العمل بموافق العامة فان الرشد في خلافهم وكالمنع عن العمل بالشاذ النادر فلو
كان دليل المستحب من احد القسمين فهل يؤخذ به عملا بالمسامحة او يترك عملا بالنهي وجهان والذي يقوى في النظر ان المنع
عن الشاذ والموافق للعامة ارشاد الى كون الحق في خلافه بخلاف المنع عن خبر الفاسق فانه ارشاد الى عدم الوثوق به حتى
يتبين فترك العمل بموافق العامة والشاذ اجود لكونهما كالقياس ورابعها هل يشترط في المسامحة كون ذلك العمل مشروعا
في اصله بعموم او اطلاق في زمان او مكان او حال وجاء الخبر فيه مثلا بخصوصه عن تابعه اولا يشترط فيجوز احداث عبادة جديدة
بقاعدة المسامحة لو جاء بها خبر ضعيف وجهان ومقتضى اطلاق الادلة الثاني والثمرة بينهما قليلة جدا عنوان مقتضى
القاعدة ان يكون كل زيادة ونقيصة في العبادة مبطلا لها سهوا كان في الطهارة او الصلوة او غيرهما من العبادات و
لا يفرق الحال بين القول بان اساميها موضوعة للصحيح او للاعم منها ومن الفاسدة وتنقيح ذلك يتوقف على مقدمة و
هي ان العبادات لا ريب في ان كلها مخترعة من قبل الشارع ولو بانضمام شروط واجزاء الى ما كانوا يعرفونها ويجعلها اخرى
هذه المجموع المركب من حيث هو كذلك مما قد جعله الشارع ورتب عليه احكاما كثيرة دنيوية واخروية ولا ريب ان انضمام الامور
المتعددة بعضها الى بعض على نسق وترتيب يلزمه هيئة خاصة فتلك الهيئة هي الجزء الصوري للمركب ولا يمكن تحقق مركب بدون هيئة
وانما البحث في ان هذه الهيئة ايضا داخلة في الماهية المطلوبة او هي امر خارجي عارض للاجزاء المجموعة عند اجتماعها وليست هي
مطلوبة فنقول الظاهر كون الهيئة داخلا في العبادة وليست عبارة عن مجرد الاجزاء المادية والدليل على ذلك تبادر المعنى من
الفاظ العبادات وسلب الاسم عما تغير فيه الهيئة في بعض الافراد كالفعل الكثير في الصلوة فصار معلوما ان الهيئة مطلقا غير خارجة
عن الماهية بل هي جزء صوري للمامور به مضافا الى انا وجدنا في العبادات ان الشارع جعل التقديم ونحو ذلك منوعا
للعبادة وجعل لكل قسم منها احكاما برأسه فيكشف ان الهيئة لها مدخلية في الماهية على ان الظاهر ان الشارع في هذا التركيب
جرى مجرى طريقة الحكماء المعروفة بين العقلاء ولا ريب انا نراه من طريقة العقلاء في احداث التراكيب المختلفة في ادوية
ومعاجين وابنية وآلات ونحو ذلك مدخلية الصور والهيئات في آثارها وثمراتها ومطلوبيتها ومع اختلال تلك
الثمرات عليه مع ان كل موجود خارجي مما خلقه الله تعالى ترى ان لهيئتها مدخلا للتسمية بل الاسماء دائرة مدار الهيئات والصور
دون المواد فمقتضى ذلك كون الهيئة داخلة في مسمى الفاظ العبادة ولازم ذلك عدم صدق اللفظ ومع تغير الترتيب
بطلانها وهو معنى البطلان فان قلنا انا لا ننكر دخول الهيئة في الجملة في الماهية بل ذلك من الواضحات لكنه لا يلزم منه ان كل

زيادة ونقيصة مبطل لعدم تغير الهيئة بمطلق الزيادة والنقيصة قلت هذا غفلة عن المدعى وبيانه ان الكلام تارة في ان
هيئة العبادة اي شيء هو بمعنى انا لا ندري مثلا ان القعود في اثناء الطواف مبطل ام لا او نحو ذلك والكاشف عن ذلك احد امور
اما الصدق عند المتشرعة فيثبت بذلك ان الهيئة احد الامرين او الاجماع والاخبار الدالة على الحكم وهذا هو مقام اثبات
اصل الماهية والاجزاء والشرائط والهيئة بطرقها المقررة والمقام الثاني ان بعد ثبوت ان الهيئة ذلك مثلا كما لو ثبت ان
الزائد عن سورة واحدة ليس من الصلاة او السورة الواحدة لازمة فيها بالنص ولكن لا ندري ان الزائد يبطل ام لا ولا ندري ان
نقصان السورة مبطل كالركوع ام لا فمقتضى القاعدة ان نقص كل شيء ثبت انه داخل في الهيئة وزيادة كل شيء ثبت بالدليل الشرعي انه ليس
مما اعتبر في العبادة مبطل لها والوجه في ذلك امور احدها ما مر من ان الهيئة بعد ثبوتها داخلة فيما اعتبرها الشارع عبادة وصدق الاسم
بدونها على مذهب من يقول بالاعم لا ينفع في شيء اذ الاعم ليس مأمورا به بعد قيام دليل على الخصوصية ولا ريب ان النقص مغير للهيئة
لان الجزء اللاحق للمتروك يلحق الجزء السابق عنه وهو هيئة مغايرة وكذا في الزيادة لان تخلل الزائد مغير لهيئة المتلاحقين
فيغير هيئة المجموع المركب وذلك واضح وثانيها قاعدة الاشتغال المقررة على مذهب من يقول بكون الاسامي للصحيحة بان الشك
في كون الزائد والناقص مانعا يوجب الشك في صدق الاسم فلا يقع الامتثال وعلى مذهب من يقول بالاعم بان المانع
المشكوك وانما اندفع مانعيته بمعنى ان الجزء الناقص مثلا وان نفينا كونه مبطلا باصالة عدم المانعية لكن مقتضى الارتباط
النفس الامري في اجزاء العبادات المركبة انه لو كان هذا الناقص مبطلا او جزءا مقوما للعمل فالاجزاء الباقية ايضا غير نافعة
لقضية الارتباط فالبراءة والامتثال لا يحصل الا باتيان الناقص وترك الزائد حتى يحصل القطع بالامتثال بها على ثبوت
التكليف به وثالثها ان مقامنا هذا غير مرتبط باصالة الجزئية والشرطية والمانعية ونحو ذلك اذ الفرض ليس اصل الجزئية
في الناقص وعدمها في الزائد مشكوكا بل هما معلومان فاذا زاد او نقص فنقول مع قطع النظر عن حكم العقل يحكم العرف بعدم
كونه امتثالا للمأمور به وهو معنى البطلان ورابعها الاجماع المحكي على هذه القاعدة في كلام جماعة من افاضل المتأخرين
وخامسها الاجماع المحصل من تتبع كلمات الاصحاب في العبادات فانهم بعد ثبوت الزيادة والنقيصة يبنون على البطلان
حتى يثبت دليل على عدم المانعية وسادسها الصحيح المروي في كتاب الصلاة اذا استيقن انه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد
بها واستقبل صلاته استقبالا اذا كان قد استيقن يقينا وهذه الرواية اخص من المدعى من وجهين احدهما اشتماله على
حكم الزيادة دون النقيصة وثانيهما اختصاصه بالصلاة لكن الظاهر عدم الفرق بين الزيادة والنقيصة ان لم يكن النقيصة
اولى بالبطلان واقوى في عدم الصدق والامتثال عرفا ولا فرق بين الصلاة وغيرها لكون الكل توقيفية مبنية على هيئة
خاصة متلقاة من الشارع والحاصل الفرق بين الصلاة وغيرها في هذه الجهة غير واضح بل منتف **عنوان** لا ...
ان العبادات الموسعة في وقتها يتخير المكلف في ايقاع المأمور به في كل حصة قابلة للوقوع فيها اذا كان المكلف جامعا
للشرائط فاقدا للموانع غير معذور باحد الاعذار التي يوجب سقوط شرط او جزء او نحو ذلك واما اصحاب الاعذار
فهل التخيير في حقهم كذلك فلهم الاتيان بالمأمور به في اول الوقت بطريق المعذور وان احتمل او ظن او علم زوال العذر في
الان الثاني من الوقت والاجزاء اللاحقة منه او التخيير غير ثابت في حقهم واللازم مراعاة التمكن والصبر الى آخر اوقات
الامكان او يفصل بين راجي الزوال فلا تخيير له وبين المأيوس عن زوال العذر فيتخير اقوال للاصحاب فاكثر القدماء على
التخيير مطلقا والمرتضى وابن الجنيد وسلار على المنع مطلقا وجماعة من فضلاء من تأخر عن الشهيد على التفصيل والكلام
والكلام في هذا الباب مضطرب شديد الاضطراب ولنشر الى جملة من مواقع المسئلة توضيحا للمدعى ومن جملتها
العذر عن كمال الوضوء كالجبيرة ونحوها وكذا في الغسل بناء على الاكتفاء بما يمكن غسله وكذا العذر في طهارة الثياب وكون الساتر

على الشرائط والخلو من الموانع او العذر عن اصل الساتر او عن المكان لعدم خلوه عن نجاسة او اشتباه القبلة بناء على التخيير
او فقد الماء حتى يتوضأ او يغتسل او وجود العذر من استعماله او الخوف عن تحصيله او وجود السلس والبطن الذي لا يمهل
مثلا من طريان الحدث معهما او العجز عن القيام في الصلوة او الاستقرار او اتقان الافعال والاذكار وكذلك العذر في اتمام
الحج والعمرة وشرائط ولا يختص الكلام بالموسعات الموقتة بالخصوص بل يعمها والموسعة ما دام العمر كقضاء الصلوة على
ما نختاره من المواسعة والنيابات باجارة او تحمل عن ميت في نظائر ذلك فان كل ذلك داخل في محل النزاع فنقول كل
مكلف بخطاب موسع اذا حصل له عذر ينتقل به الفرض الى غير ما هو لازم عند الاختيار هل يلزمه الانتظار لزوال العذر
حتى ياتي بالمامور به الواقعي الاختياري او لا يلزمه ذلك بل هو مخير في اوقات زمان الموسعة فله الاتيان في كل زمان
بمقتضى تكليفه في تلك الحالة او يفصل بين الرجاء والعدم فالاكثر على التخيير الا فيما خرج بدليل خاص لاصالة عدم لزوم
التاخير وعدم تعين الايقاع في اخر الوقت لامكان ولاستصحاب بقاء التخيير مع عدم دليل صالح على تعينه ولاطلاق
الكتاب والسنة في اصل الواجبات الموسعة كقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان لم تجدوا ماء فتيمموا واقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن فاتته فريضة فليقضها كما فاتت ونظائر ذلك من الخطابات الدالة على ان بمجرد دخول
وقت المامور به يكون المكلف مامورا بالاتيان بالمامور به امرا تخييريا بالنسبة الى اجزاء الوقت وبالنسبة الى
مدة العمر فيما وسع فيه كذلك فمتى ما اتى بالمامور به على حسب ما هو عليه في اي حالة كان من اجزاء زمن التوسيع فقد اتى
بالمامور به والامر الشرعي يقتضي الاجزاء فلا اعادة عليه ولا قضاء كما انه لم يترك بدلا واجبا ولان التخيير في شيء
والتوسيع فيه تخيير وتوسيع في لوازمه وبيان ذلك ان الشارع جعل الواجد للماء الوضوء مثلا ولفاقده التيمم وللعاجز
القعود وللقادر القيام ونظائر ذلك من الاعذار التي جعلت عناوين للاحكام الشرعية في مقابل المختار الخالي
عن العذر مثل ذلك ولا ريب ان المكلف قابل لطريان هذه العناوين المختلفة عليه فتارة هو مريض وتارة صحيح ومرة
مسافر ومرة حاضر ومرة عاجز واخرى قادر ونحو ذلك فيمكن انقلاب العناوين المجعولة موضوعا للاحكام في المكلف في جميع الاحوال
والازمان فايجاب الشارع على النائم مثلا قضاء صلوة الصبح مثلا وتوسعه ما دام العمر مع العلم منه بانقلاب احوال المكلفين
في مدة عمرهم عجزا وقدرة وصحة ومرضا وغير ذلك يقتضي ان الشارع يرضى بالقضاء في اي وقت اراد المكلف قضاها على مقتضى عنوان
تلك الحالة فلو اراد القضاء في حالة عجز صلى قاعدا وفي حالة جبيرة توضأ وضوء الجبيرة وفي حالة العجز عن تحصيل ساتر طاهر ونحو
ذلك صلى مع النجس ومع عدم ذلك كله يصلي صلوة المختار وبالجملة التخيير في الازمان مع العلم باختلاف المكلف في العنوان بحسب الاوان
يقتضي التخيير في كيفيات المامور به الاختلافية بحسب اختلاف الاحوال وقس على ذلك الصلوة اليومية والنيابات في ساير
الموسعات من صلوة الايات واعمال الحج والعمرة ونحو ذلك ومن هنا نقول ان العبرة في الصلوة المنسية اذا حضر او بالعكس بحالة الاداء لا
حالة الوجوب ولان تكليف ذوي الاعذار بالانتظار مما يوجب العسر الشديد بل والحرج الوكيد المنفيين اية ورواية بل كاد ان
يلحق في بعض افراده بتكليف ما لا يطاق خصوصا في الاوقات التي لا يعلم اخرها غالبا الا بترصد وكمال دقة مع اختلاف
احوال الناس في السفر والحضر وكثرة وقوع الامراض والاعذار كما هو المشاهد في الاعصار والامصار فلو لزم في جميع ذلك
الانتظار لزم العسر الواضح وقد تقدم في عناوين المشتركات ما يدل على انتفائه شرعا ولان الالتزام في جميع ذلك كله
بالتاخير مما يكاد يحصل الاجماع على خلافه بل الظاهر بل المقطوع من ملاحظة فتاوى اصحابنا في الابواب اجماعهم على عدم
اللزوم في المعذور مطلقا فاذا جاز وثبت التخيير في بعض الاعذار فلا نعقل فرقا بينه وبين غيره لاتحاد الدليل والوجه في التوسعة
في الجميع ولانا نرى سيرة العلماء والعوام في الاعصار والامصار على ان اصحاب الاعذار لا ينتظرون زوال عذرهم بل يبادرون

المامور

في الصلوات

الى الصلوات على ما هم عليه من جبيرة ومرض ونحو ذلك وعدم استقراره ونحو ذلك وهذا كاشف عن كون المسلك كذلك فينكشف عن طريقة اهل زمن الشارع فينكشف عن تقريره ورضائه بذلك لانه مما يعم به البلوى ليس مما يخفى على صاحب الشريعة وخلفائه في المدة الطويلة ولان التخيير لو كان لازما لاشتهر وتواتر في الاخبار والفتاوى لعموم البلوى بالاعذار وتوفر الدواعي الى السؤال عنه ونقله مع انا لم نجد في النصوص على كثرتها في باب الاعذار ما يدل على ذلك سوى اربع روايات وخمس في باب التيمم مع وجود معارض لها ايضا وافتى بالتاخير هناك مطلقا او على التفصيل مشهور الاصحاب وقد قوينا في طهارة الحائض تبعا على التاخير لزوم التاخير في التيمم مطلقا للنصوص المتعددة المعتضدة بمؤيدات اخر كما سنذكره عن قريب في هذا الباب لعظم لا يكتفى منه بمجرد هذه الروايات ولم نجد من الفقهاء من يفتي بلزوم التاخير الا المرتضى وسلار وابن الجنيد على ما نقل منهم مع ان العبارة غير المنقول ولم نحضر في عبارتهم وكتبهم حتى يعلم انهم قائلون به مطلقا او مع التفصيل في جميع الموسعات او في خصوص الصلوة اليومية في جميع الاعذار او في اعذار خاصة والحاصل ان خلو النص والفتوى مع عموم البلوى يقضي بالتخيير وعدم لزوم ما زعمه هؤلاء الاساطين من الاعاظم والله العالم ولان اطلاق الادلة الواردة في خصوص اصحاب الاعذار كما لا يخفى على من لاحظها ولولا خوف الاطناب والخروج عن وضع الكتاب لنقلتها مثل ما في الجبائر والمسلوس والمبطون والعاجز عن القيام والقعود في الصلوة والمشي في الصلوة ونظائر ذلك قاض بالتخيير والتوسيع للمعذور كالمختار من دون تفاوت وليس في شيء منها الامر بالتاخير والانتظار لزوال العذر بل ما اطلعنا عليه منها مطلقة مثل قوله يغتسل ما حوله ويمسح على الجبيرة او العاجز يصلي قاعدا ونحو ذلك فعليك بالتتبع التام حتى يتضح لك المقام ولان ما دل على افضلية اول الوقت والاهتمام في عدم تاخير الفرائض الى حد يكاد يبلغ تاركه حد العصيان وعموم الادلة الدالة على المسارعة الى المغفرة والاستباق الى الخير والذم واللوم الواردان في حق من يضيع الصلوة ويؤخرها الى اخر الوقت كلها مطلقة شاملة لذوي الاعذار وغيرها ولا دليل يصلح لتقييد هذه الادلة او تخصيصها ومجرد احتمال زوال العذر والاتيان بالصلوة او غيرها من العبادة على الوجه الاكمل والواقعي الاختياري غير صالح للتقييد لان ذلك ترك للقطعي بالمحتمل فان حصول اجر اول الوقت متيقن وزوال العذر محتمل والقطعي لا يترك بما لا يوثق بحصوله ولان في لزوم التاخير تغرير بالواجب وتعريض له معرض الفوات لاحتمال طريان الموت والسهو او الغفلة او مانع اخر يمنع المكلف عن الاتيان به ولاحتمال طريان عذر ازيد من هذا العذر اذ يحتمل اشتداد المرض بحيث لا يتمكن من القعود وعروض حادث لا يتمكن من الستر النجس بعد وقس على ذلك نظائره فالبناء على لزوم الانتظار المحتمل لفوات الواجب عن اصله او طريان نقصان ازيد مما هو موجود في اول الوقت بمجرد احتمال زوال العذر غير مانوس بطريقة الشرع ومستبعد عن الاهتمام بحفظ الحدود المعلوم من احوال صاحب الشريعة ومن هنا يعلم ان القول بلزوم التاخير في صورة لا يرجى زوال العذر بمكان من السقوط والضعف وعليك بالتزام مشرب الفقاهة والمشي على ما هو المستفاد في نوع المذهب فان الخصوصيات لا تكاد تنضبط ولان المستفاد من طريقة الشارع كما ستقرر لك انشاء الله في العنوان الاتي ان وقت العبادة في نظر الشارع اهم من سائر الشرائط والاجزاء وكلها تسقط مع التعارض بينها وبين الوقت فاذا صار الاهتمام على الوقت بهذه المثابة فمن المستبعد جدا الزام الشارع بالتاخير الى اخر الوقت بمجرد احتمال زوال العذر وحصول الشرط والجزء الناقص سيما في الاعذار التي جعلت لها ابدال في الشرع وليس مجرد نقص والظاهر من الاهتمام بالوقت في نوعه ان الاكتفاء ببدل الاجزاء والشرائط المتعذرة وادراك اول الوقت اولى من الاول من تساوي الامرين الموجب للتخيير فالقول بوجوب التاخير مع ندرة قائله مستبعد جدا والذي يصلح حجة للقول بالتاخير امران احدهما انه لا ريب ان التكليف اولا وبالذات انما هو على الواقعي الاختياري ولا ينتقل منه الى بدله الا مع تعذر الاختياري ولما كان الواجب موسعا يصح

ايقاعه

ايقاعه في اي جزء من اجزاء زمن التوسيع كان المكلف قابلا لان يكون في هذه الاوقات مختارا ومعذورا فما لم يستوعب العذر
جميع اجزاء الوقت فلا يصدق ان الاختياري متعذر حتى ينتقل منه الى بدله وذلك في العرف واضح فلو قال المولى لعبده ايتني
بماء النهر غدا في اي وقت من اوقات النهار شئت وان لم تجد ماء النهر فائت بماء البئر ولا ريب ان هذا العبد اذا اصبح ولم يجد
ماء النهر فاتى بماء البئر معتذرا بانه لا بد له متعذر لذمه العقلاء معللين بانه لم يتعين عليك الاتيان في هذا الوقت حتى
تنتقل الى بدله بالتعذر فيه فلعلك تتمكن منه في اثناء النهار فتاتي به وبالجملة كما ان التكليف المتعلق بالكلي لا يسقط
الا بتعذر جميع افراده لان مع القدرة على فرد واحد يكون الكلي مقدورا فلا وجه للسقوط فكذلك الواجب الموسع
فانه ينحل الى التخيير في اجزاء الوقت ويصير المأمور به باعتبار وقوعه في اجزاء الوقت الموسع افرادا اعتبارية بمنزلة
منزلة الافراد للكلي الطبيعي فلا يصدق التعذر الا مع استيعاب العذر للزمان كله حتى لا يتمكن من الافراد المفروضة
مطلقا ولا يعلم هذا التعذر الا بالصبر الى اخر وقت الامكان فان بقي العذر اتى ببدله وان زال اتى باصل المأمور به وثانيهما
الروايات الواردة في باب التيمم الدالة على لزوم التاخير مثل قوله ع ليس للمتيمم ان يتيمم الى ان يضيق الوقت او عليه ان يطلب
الماء ما دام في الوقت ونظائر ذلك فان النصوص في ذلك خمسة وستة بين الدالة بالطلب وبين الدالة على الصبر مطلقا فاذا ثبت
في التيمم ذلك لزم في غيره ايضا لعدم وضوح الفرق بينه وبين غيره والجواب عن الاول يظهر مما قررناه في تضاعيف ادلة
الاكثرين وتوضيحه ان هذا الكلام انما ينفع لو لم يتعلق خطاب بالبدل بمعنى انه تعلق الخطاب بالمأمور به موسعا فلا ريب
في عدم سقوطه ما لم يستوعب العذر جميع الوقت واما اذا تعلق خطاب بالبدل فلا يخلو اما ان يكون خطابا عقليا
ناشيا من قبح تكليف ما لا يطاق او خطابا شرعيا فان كان خطابا عقليا فالظاهر جواز الاتيان بالبدل مع التعذر لكن
لا يفيد الاجزاء فلو اتفق انه ظهر زوال العذر مع بقاء الوقت وجب الاتيان باصل المأمور به وهذا معنى قولنا ان الامر
العقلي لا يقتضي الاجزاء واما الخطاب الشرعي فان كان مقيدا بما دام بقاء العذر او قضية مهملة لا يظهر منها سوى الاتيان
بالبدل مع بقاء التعذر وبعبارة اخرى ليس فيه اطلاق يشمل حالة زوال العذر فهذا الامر كالامر العقلي في عدم اقتضائه
الاجزاء وان كان فيه اطلاق يشمل صورة بقاء العذر وزواله فظاهر هذا الامر افادة الاجزاء وان زال العذر وهذه
الاوامر المفروضة في اصحاب الاعذار كلها اوامر شرعية مطلقة مفيدة للاجزاء وتسميتها ابدالا للمأمور به فاذا اتى المكلف
في جزء من اجزاء الوقت بالبدل فظاهر الامر الاجزاء وهذا هو المراد من جواز التاخير والتقديم المعبر عنه بالتخيير والفرق بين
افراد الكلي المخير فيه واجزاء الواجب الموسع اجتماع افراد الكلي في وقت واحد فاذا تمكن المكلف من الاتيان بفرد منه فقد
تمكن من الكلي فلا يصدق التعذر بخلاف الموسع فان تعذر المأمور به في بعض اجزاء الوقت يصدق انه متعذر في هذه
الحال فيجيء الخطاب بالبدل ونظير ذلك في الكلي الطبيعي الافراد الممكنة في الان المتاخر فان امكان بعض الافراد في الان المتاخر
لا يؤثر في وجود الكلي مقدورا فيه بل يصدق عليه انه متعذر فلا وجه لقياس المقام بالامكان في بعض الافراد بالزمان الاول
والجواب عن الثاني ان التيمم خرج بالدليل وقد افتى به المشهور فالحاق غيره به بلا دليل والمناط غير منقح والفارق ان مدار
مشروعيته على التخيير اطلاق الدليل الدال على البدلية كما قررناه وتوجه الخطاب من اول الوقت ان مختارا فمختارا وان
مضطرا فمضطرا وليس الدليل في التيمم كذلك فان اطلاق قوله تعالى وان لم تجدوا ماء فتيمموا قد تقيد بالنصوص
الدالة على انه لا يتيمم الا عند الضيق فيصير المعنى ان لم تجدوا ماء في جميع الوقت حتى انتهى الى اخر وقت الامكان ثم
فاللازم التيمم بخلاف ساير الاعذار اذ ليس فيها ما يقيد الدليل والا لقلنا به مضافا الى انه يمكن الفرق ايضا اعتبارا
من ان غالب البلاد الاحتياج على التيمم انما هو لفقد الماء والاعذار الاخر قليل الوقوع مثل الخوف ونحوه والغالب ان ما

الماء اذا تفحص وانتظر ولم يجد الماء فلهذا اسد الشارع هناك باب التعجيل ولم يجعله منوطا بزعم المكلف بل على ما يختاره من عدم
الفرق بين الرجاء وعدمه نظرا الى ندرة زوال العذر فيه في اغلب الافراد بخلاف ساير الاعذار فان الابتلاء بها غالب وزوالها في
اوقات التوسيع نادر فرخص في الاتيان من اول الامر حذرا من فوت الواجب من اصله وهذا الذي ذكرناه حكمة مقربة
للدليل والا فالمتبع النص فتدبر ومن هنا ظهر ضعف القول بالتفصيل حتى في مسئلة التيمم كما ذهب اليه جماعة من افاضل
من تاخر لان الذي عللوه به ان مع عدم الرجاء يسقط عنه التكليف الاختياري للتعذر بخلاف ما لو كان راجيا فانه
لا يصدق التعذر حتى ينتقل الى البدل وهذا ان دل عليه دليل خاص كما يدعونه في التيمم جمعا بين الاخبار فلا كلام
فيه بعد وجود المخرج عن القاعدة والا فبحسب القواعد نقول لا شبهة في ان المراد من التعذر كعدم وجود الماء او العجز عن
القيام ونحو ذلك انما هو التعذر الواقعي فاما ان يصدق مع التعذر في وقت من اوقات التوسيع ان المامور به متعلق
فلا معنى لعدم جواز الانتقال الى بدله من اول الامر واما ان لا يصدق حتى يستوعب العذر الوقت فلا معنى للاكتفاء بعدم
الرجاء فان زعم المكلف لا مدخل له في صدق الدليل واقعا فان الاحتمال موجود سلمنا جواز الاتيان بالبدل على حسب
ما يزعم من التعذر فاذا انكشف خلافه وزال العذر فاي دليل دل على اجزاء ما فعله عن الامر الواقعي الاولي فان كان دليل البدلية
فقد اعترفوا بان البدل فرع التعذر الواقعي في جميع الوقت ولم يتحقق فظهر ان البدل ليس ببدل والاجزاء فرع جعل
الشارع له بدلا فتدبر نعم لو كان المكلف يعلم قطعا حقيقيا لو فرض حصوله او علما عاديا بوثوق بحسب العادات زوال العذر
فان كان ذلك من الاختياريات كذهابه الى مكان فيه الماء او غسله الثوب النجس او تعلمه ما لا يعلم من القراءة الواجبة ونظايرها
فلا كلام في لزوم التاخير وتحصيل المقدمات وهذا اجماع من اصحابنا واما لو لم يكن زواله اختياريا بل كان امرا الهيا فيه ولكن
المكلف لكن يعلم زواله عادة ان امكن حصول العلم به كذلك كالمسلوس والمبطون الذين لهما فترات معتادة تسع الصلوة مع الطهر
الذي يعتد له البرء والاقامة في وقت يمكنه فيه الاتيان بالعمل كالمختار فهل يجب عليه التاخير ام لا محل نظر والفرق بين هذا
وبين الاول ان عدم حصول المقدمات الاختيارية لا يعد اضطرارا ولا يعد مثل ذلك من ذوي الاعذار قطعا والا لم
يبق مختار مطلقا بخلاف الثاني فانه وان كان يعلم الزوال بحسب عادته لكنه مضطر الان داخل تحت ادلة ذوي الاعذار والعلم
بالزوال لا دخل له في ذلك والذي يقوى في النظر القاصر عدم لزوم التاخير فيه كمن لا يعلم لاطلاق الادلة ولا نلتزم الفور
بلزوم التاخير عدم وجود التكليف الاضطراري بالنسبة اليه وهذا خلاف مقتضى الادلة مع ان العلم بالمستقبل لا يكاد
يتحقق غايته الرجاء والوثوق وقد عرفت حاله هذا ما يتعلق بالكلام في نوع المسئلة واساسها والاستعجال يمنع من
ذكر كلمة الفقهاء والادلة الخاصة في المقامات وعليك بالتتبع في موارد الفروع حتى يتضح لك حقيقة الحال

اصل

اذا تعارض سقوط احد الاجزاء والشرايط الاختيارية الاولية او الاضطرارية مع الاخر فالوقت مقدم على الكل بمعنى
ان مراعاة الوقت لازم وان سقط بعض الاجزاء او الشرايط وقد استفدنا هذه القاعدة من الادلة الخاصة التي
دلت في اصحاب الاعذار على الاتيان بالمقدور وهي كثيرة لا تكاد تحصى لذلك لا تنضر بنقص الوضوء بجبيرة ونحوها
وسقوط المائية ووجود النجاسة وسقوط السورة في الصلوة عند الضيق واعتبار الشارع ركعة من الوقت و
عدم رضاه بالتاخير وسقوط الاركان في صلوة المطاردة والقصر في صلوة الخوف وسقوط الشرايط حتى يتعذر
غالبا كالاستقبال والاستقرار والساتر واباحة المكان وشرايط ما يسجد عليه وتخفيف ذلك وسقوط القيام والانتقال
الى المراتب اللاحقة من ايماء ونحوه بل ربما ينتهي الى مجرد النية وهذه كلها دالة على ان الشارع لا يرضى بفوات الوقت
ويرضى بسقوط غيره من الشرايط والاجزاء والا فكل معذور ينتهي الى حالة اختيار غالبا ولا اقل من الاستنابة

بعد

منه موقتا او في حينه فرضا الشارع بنقصان العمل بهذه المثابة اهتمام بحق الوقت فكل عبادة موقتة اذا دار الامر بين
فوات وقتها او فوت بعض شرائطها واجزائها فمقتضى القاعدة تقديم الوقت وان نقص الشرط او الجزء الا اذا دل
الدليل على سقوطها بتعذر شرط او جزء او دل الدليل الخاص على لزوم الاتيان به في خارج وقته وترك في وقته وليس
غرضنا من الموقت الوقت الخاص بل الموقتة مادام العمر كذلك اذا انتهى الى اخر وقت الامكان بحسب زعم المكلف فيأتي بالمقدور
حتما والمترتبة بعضها على بعض كافعال الحج والعمرة وان لم يعين لها اوقات خاصة في حكم الموقت فما امكن من الطواف وصلوته
لازم الاتيان قبل الشروع فيما يعقبه من اعماله وقس عليه سائر الافعال والغرض الاشارة الى الضابط المستفاد من استقراء
كلام الشارع واحكامه المجعولة المفرقة في ابواب الفقه ومن هنا اوردنا على من لم يجوز التيمم لضيق الوقت مع وجود
الماء معللا بان التيمم ما شرع مع وجود الماء وفوات الوقت لم يقم دليل على انه مسوغ للتيمم كالفاضل المحقق نجم الدين
ابو القاسم بن سعيد قدس الله لطيفه ومن قال بمقالته من افاضل من تاخر شكر الله مساعيهم بان فوات الوقت لو لم
يكن مسوغا للتيمم فاي داع على شرعية التيمم اذ المكلف ان لم يجد ماء في الوقت وحصل له من استعماله مانع فلا بد من حصول
الماء له في وقت من الاوقات وزوال العذر كذلك فلم لم يرض الشارع بترك الصلوة والاتيان بها في خارج الوقت مع الطهارة
المائية وليس الداعي الى جعل هذه الابدال الا ارادة الشارع وقوع العبادة في الوقت وكيف رضي الشارع بالقعود و
الاضطجاع وبمجرد التسبيحات في المطاردة ورضي بسقوط الاركان من دون بدل ولم يرض بالتيمم المجعول بدلا لادراك
الوقت مع ان التراب لطيب طهور المسلم عشر سنين كما في النص النبوي وجملة من فحول المتاخرين رفع الله درجاتهم
عجزوا عن تنقيح المسئلة عن ماخذها ولم يتفطنوا للمدارك الدقيقة ولم يجدوا دليلا محكما يدل على جواز التيمم لضيق الوقت
ولم يعتبر الشهرة افردوا بعدم الدليل فتردد بعضهم وسلك اخرون مسلك المحقق مع ان الحكم بعون الله تعالى واضح بعد
اتقان القاعدة المقررة فتبصر **عنوان** من جملة القواعد المتلقاة من الشرع الكثيرة الدوران المتشتتة الفروع قاعدة
الميسور ولزوم الاتيان بالمستطاع ويتمسك بها في لزوم تخفيف النجاسة كما وكيفا كالغسل مرة وان لم يطهر وفي غسل اناء
الولوغ ومزوجا بالتراب وتباعد البالوعة وقيام غير التراب مقامه في التطهير ووضوء الاقطع والجبيرة في اعداد غسل الوضوء
والمضمضة وغسل اليد والمباشرة في جميع ما تعتبر فيه وحكاية ما امكن من الاذان والاتيان لسائر الدعوات المندوبة واعداد
مسبحات الاستبراء وخرطاته وجلوس الحائض في مصلاها ومندوبات الاحتضار والموت والغسل بالقراح مع تعذر الخليط
من سدر او كافور ومن ذاء الثياب وقيام غير الثلث مقامه والواحد مقام الثلثة في الكفن وكفاية التكبيرات في صلوة الميت
والممكن من التربيع للجنازة وطلب الماء وان لم يمكن غلوة او غلوتين ومسح مقام الغسل وظهر اليد موضع بطنها واحدهما
مقام الاثنين والممكن من النوافل وستر ما امكن من العورة ولزوم الصلوة عاريا وما امكن من البعد بين المرأة والرجل
في الصلوة وارتكاب اقل المحذورين او اعتبار في تعارض المكروهين او الحرامين وقيام الاعتماد والقعود والاضطجاع
والاستلقاء مقام القيام وبعض القراءة والترجمة والملحون والذكر مقام الكل الصحيح وفي المقدور من انحناء الركوع ونحوه
من سائر الاجزاء والشرائط واداء المقدور من الحقوق الواجبة المالية كلها والقيام في المعبر وحركة الرجلين لمن نذر المشي
في بعض الكفارات على العد ولزوم الكف عن المفطرات وان افطر ولزوم المقدور من الصيام والاطعام وتقديم المعتكف
اقل الطريقين ظلا واستنابة العاجز عن الحج وكون النائب من الاقرب الى بلده وصرف المال القاصر عن الحج الموصى به في
وجوه البر ولزوم الاقرب الى الميقات لو امكن وفي انتقال حكم العضو الاصلي الى الزائد وتقدير الضرورة الى ترك واجب
او فعل محرم بقدرها واحياء بعض الليلة وتباعد الرامي وصفات الجمار والهدي وذبح هدي القران وان لم يبلغ محله

وامرار فاقد الشعر الموسى على راسه والمقدور من الامر بمعروف والنهي عن منكر واجراء الحدود والاحكام ومن اثبات
الوكلاء والامناء والاولياء المصالح درجة بعد درجة ونزح الواقع في البئر من دون شرائطه ومسئلة فوات الفورية وفوات
القيد من زمان او مكان او وصف او حالة ذاتي او عرضي قابل للتبدل ام لا ونظائر ذلك مما لا يخفى على المتتبع وتنقيح المقام
بحيث يرتفع عنه غشاوة الابهام ان يقال ان المامور به قد لا يكون امورا متعددة مستقلة غير مجتمعة تحت اسم واحد كا
الصوم والصلوة ونحوهما وقد يكون امورا متعددة مندرجة تحت عنوان بحيث يكون كل منها مامورا به على طريقة
العموم الاصولي كايام شهر رمضان والنوافل اليومية على ما حققناه في محله وقد يكون المامور به مركبا عن اجزاء يطلق
على كل منهما اسم الكل كستر العورة واداء الدين ونظائرهما مما يطلق على الجزء اسم الكل كقراءة القران وقد يكون مركبا من اجزاء خارجية
تدريجية لا يطلق على كل منها اسم الكل مع ارتباط بعض منها ببعض بحيث لو اختل احدها اختل اعتبار الباقي كالصلوة
والصوم وقراءة سورة خاصة والحج ونحو ذلك وقد يكون المامور به امرا مقيدا خاصا اما بحالة كالركوع والسجود ونحو
او بوصف كالمشي الذي هو عبارة عن الحركة من مكان الى مكان مثلا بتحريك الرجلين وبتوسطهما او باضافة كماء السدر
وماء الكافور ونظائر ذلك من قيود زمان ومكان بحيث لو فات تلك الحالة او الوصف والاضافة او القيد لفات اسم
المامور به وان بقي هناك بعض من مقدماته او اجزائه وقد يكون مركبا من اجزاء عقلية كالانواع المركبة من الاجناس والفصول
ثم قد يكون الباقي بعد فوات المتعذر بحيث يصدق عرفا وعادة انه من ابعاض المجموع المركب من بقاياه والمقدور منه وقد
يكون امرا خارجيا لا يصدق عليه ذلك في نظر العرف ثم قد يكون هذا المامور به مطلوبا بامر تعبدي وقد يكون مطلوبا
بامر توصلي كما لو كان سببا لامر او شرطا او رفع مانع ونحو ذلك وقد يكون مطلوبا بالاعتبارين فههنا مباحث ينبغي التامل
فيها حتى يتضح الامر فنقول الاصل في هذه المسئلة من طرق السنة روايات احدها ما رواه في عوالي اللئالي عن النبي ص
ورواه الاصحاب في كتب الفروع وهو قوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وثانيها ما روي عن امير المؤمنين ع
في العوالي وغيره الميسور لا يسقط بالمعسور وثالثها عنه ع ايضا ما لا يدرك كله لا يترك كله اذا عرفت هذا فاعلم انه
لا اشكال في لزوم الاتيان بالمقدور في القسم الاول اذ الواجبات امور مستقلة غير مرتبطة وتعذر احدها لا يوجب
سقوط الخطاب منها ومقتضى الاستصحاب بقاء الوجوب في المقدور ولا شبهة في جريانه في هذا المقام عند من قال
بحجيته مضافا الى ان ذلك مقتضى اطلاق الخطاب فان الاوامر تدل على مطلوبية المامور به سواء تعذر غيره او امكن
مع ان هذا القسم محل وفاق بل محل ضرورة لا يشك فيه مشكك ولكن الرواية الاولى غير شاملة له اذ الظاهر من تنكير كلمة
شيء وقرينة قوله منه ارادة البعض من المامور به الواحد المركب كما سنفصل والمقام ليس منه فان قلت عموم ما دل على
الاطاعة يشمل الكل فيكون كل هذه الامور بعضا من الطاعة او فردا منها فيندرج تحت الرواية بذلك الوجه قلت
اولا ان المراد في ملاحظة الاوامر الخاصة انفسها لا من حيث الامر العام وفرق بين المقامين وثانيا ان معنى الاطاعة الا
تيان بالمطلوب فدخول ذلك الخاص تحت العام فرع كونه مامورا به وبعبارة اخرى اذا تعذر احد الامور المطلوبة فان
كان الباقي لازم الاتيان من الاصل والاطلاق والاجماع او قاعدة جارية في الخصوص فيصير الاتيان بالبقية طاعة جزءا او
فردا فياتي فيه عموم دليل الاطاعة وقاعدة الميسور ايضا بالنسبة الى الاطاعة فيمكن ان يقال قد امرنا بالاطاعة فيلزم الاتيان
بالمستطاع منها ولو لم يكن الباقي لازم الاتيان مشمولا لاحد الادلة المذكورة فلا يكون الاتيان به اطاعة حتى يكون مامورا
بالاتيان بها لانها مستطاعة فادراج المقام تحت الاتيان بالمستطاع من الطاعة العامة فرع ادراج المقدور تحت
الاوامر الخاصة اولا ثم اجراء قاعدة المستطاع فيها بالنسبة الى تلك الاوامر حتى يصير طاعة فيلحقه الامر وليس كذلك مع انما

من الظاهر

من النظاير اخر لا يهم ذكرها ولكنه يشمله الرواية الثانية اذ لم يعتبر فيها وحدة ولا تعدد وانما المراد به ان شيئا لا يكون سببا لسقوط
المقدور الممكن واما الثالثة فقد يتوهم عدم شمولها ايضا باعتبار ان الظاهر من الكل المجموع المركب ليس كل بل هو اعم
من المركب من الاجزاء باعتبار التركيب والموجود في الافراد باعتبار ذلك فقوله ع ما لا يدرك كله اعم من ان يكون مامورا
مختلفة الشخص كلها مامور به او يكون ملحوظا تركيبها بحيث يكون المجموع المركب مامورا واحدا وكلمة الموصول قابل
للمعنيين وقابل لارادة الاعم من الامرين فالتخصيص بالمركب لا معنى له والحاصل ان ملاحظة مجموع الرواية يدلك على
دخول كلا الامرين فيه والكلام في القسم الثاني بعينه كالكلام في الاول اذ كون الامور المتعددة داخلة تحت عنوان
واحد لا مدخل له في ذلك والعام الاصولي في الحقيقة ينحل الى خطابات متعددة فيصير راجعا الى القسم الاول ويزيد ذلك على
الاول انه يمكن ادخاله تحت الخبر الاول ايضا مثلا يمكن ان يقال اذا تعذر يوم من رمضان ولم يمكن صومه بعينه وان لم
هو المستطاع من صوم شهر رمضان للمامور به فالدخول تحت الاسم الواحد يدفعه في الخبر الاول ايضا وان كان منحلا
الى امور متعددة والقسم الثالث ايضا يجب الاتيان بالمقدور منه من دون شبهة فيصح فيه الادلة الماضية في وجه
لكن الاستصحاب في جزئياته من حيث انه جزء اشكال نظرا الى انه يمكن ان المستصحب ان كان وجوب الجزء من حيث دخوله في
ضمن الكل وبعبارة اخرى الوجوب المقدمي فلا وجه لاستصحابه لان بعد سقوط ذي المقدمة لا يبقى للمقدمة حكم
من هذه الجهة فليس بقاء حكم المقدمة مشكوكا حتى يستصحب وان كان وجوبه في نفسه فهو غير مسلم في نفسه حتى
يستصحب لكن الروايات يشملها والاستقراء بالتقريب الاتي يقتضيه مع ان المسألة لا يحتاج الى اجراء قاعدة الميسور
بل الدليل الدال على وجوب الكل هنا دال على اجزائه لاشتراكهما في الاسم نعم لو اريد اثبات اللزوم من حيث انه بعض من
المامور به المركب لجاء فيه الكلام السابق والا فلا حاجة في ذلك واما القسم الرابع فالذي يقوى في النظر لزوم الاتيان بالمقدور من
المامور به على القاعدة الا ما خرج بالدليل والوجه في ذلك امور احدها الاستصحاب وقد عرفت المناقشة فيه ودعوى ان المستصحب
عبارة عن المطلوبية الحتمية اعم من كونها مقدمية او اصلية مدفوعة بما مر وثانيها الاستقراء فانه لا يخفى على المتتبع في الفقه
ان الغالب في امثال هذا المقام لزوم الاتيان بالمقدور لنص او اجماع او غير ذلك ولا ريب ان المشكوك فيه يلحق بالغالب دون
النادر وقد يقال ان الاستقراء غير ثابت اذ لا نسلم كون الغالب في الاوامر لزوم الاتيان بالمستطاع والمقدور بعد تعذر
الكل ويمكن دفع ذلك بانك ان اردت عدم الغلبة في هذا الصنف الخاص من المامور به وهو المركب الارتباطي فعلى فرض
تسليمه غير مضر اذ لا شبهة في ان الغالب عدم سقوط المقدور بالمعسور في نوع الاوامر كما فصلنا لك باشخاصها وانواعها
مع ان الغلبة الصنفية ايضا محققة كما لا يخفى على من لاحظ اجزاء الصلوة واعمال الحج ونظايرهما وربما يقال انه معارض
بمثله فانا نرى ايضا سقوط الابعاض بسقوط الكل في نحو باب الوضوء مثلا وفي الغسل ونظاير ذلك فاما انه يرجع الى
جعل البدل او السقوط التكليف من اصله وهو واضح الدفع بان تحقق الاستقراء المعارض لما ذكرناه في غاية البعد مع انه لو
تحقق له معارض في خصوص احد الاصناف فيتساقطان بمعنى انه لا يتحقق الغلبة من الجانبين حتى يلحق المشكوك بالبناء
لكن يبقى الغلبة في نوع الاوامر سليما عن معارض والحاصل ان الاشكال في تحقق هذه الغلبة موهون جدا نعم يقع الكلام في
حجيته وهو غير مناسب للمقام وتنقيحه في علم الاصول وثالثها الروايات السابقة والطعن فيها من حيث السند لانه غير معتبر في نفسه
ولا موجود في اصل معتبر مدفوع بان شهرة هذه الاخبار في كتب الفقهاء بل في السنة الناس من العوام والخواص مما يورث الظن
القوي بصدور هذه الاخبار ظنا اعلى من الخبر الصحيح باصطلاح المتاخر ودعوى ان الشهرة ليست الا عند المتاخرين مدفوعة
باشتهار الكلمة عند القدماء ايضا بل هذا الانتشار بين العوام والخواص مما يكشف عن كون ذلك في الاعصار السابقة كذلك بل

هذا انما يدل على نوع موافقة لحكم العقل بمعنى ان ظاهر كلام اهل العرف والعقل ان هذه القضية انما هو على مجرى عادة العقلا
بحيث ان من خالفها فقد خالف فعال العقلا فيكون النصوص الواردة مورد التاكيد لقضية العقل وهذا ايضا يكون دليلا اخر
على اعتبار هذه القاعدة وبالجملة الطعن في الرواية من حيث الاستجبار ليس في محله مضافا الى حكاية جماعة شهرة هذه الروايات في
كونها مفتى بها عند الاصحاب مع انا نرى في ابواب متفرقة في الفقه افتوا الاصحاب في فروع هذه القاعدة وليس لهم مستند في ذلك
الا هذه الاخبار فيكون شهرة في الفتوى ان لم تكن في الرواية وهي تصلح جابرا على ما حقق في محله نعم يبقى الكلام في الدلالة
فنقول ظاهر قوله امرتكم يراد به الطلب الوجوبي فلا يشمل المندوب فلو تعذر بعضه لم يستحب الاتيان بالبقية لهذه الرواية
لكن الظاهر عدم القول بالفرق بينهما مضافا الى ان المندوب يتسامح فيه بما لا يتسامح في غيره كما قررناه ويكفي فيه احتمال الطلب
والاحتياط العقلي فتدبر وراجع فالظاهر ارادة القدر المشترك من الامر او الحاق المندوب في الحكم والشيء مطلق متوغل في الابهام
يشمل كل ما موربه وما نحن فيه منه بل هو اظهر افراد المامور به لانه مركب من اجزاء ارتباطية يطلق عليها اسم الواحد وكلمة من
اما للتبعيض فمعناها فاتوا ما استطعتم ويراد به بعض المامور به والضمير يرجع الى الشيء فيصير الرواية بيان لصورة تعذر البعض
دون الكل اذ لو تعذر الكل سقط بلا شبهة ولو امكن وجب الاتيان واما صورة التبعيض فيجعل هذه الرواية فاتوا البيانها ويحتمل
كون من بمعنى الباء فيكون المراد فاتوا بالشيء ويكون كلمة ما اما زمانية اي ما دام انتم مستطيعون وبدلا عن الشيء اي فاتوا
بالشيء اي المقدور والمتعلق محذوف اي المقدور منه فيرجع هذا الى المعنى الاول ويحتمل ان يكون الموصول مفعولا ومن بيانية
فيصير المعنى فاتوا بالمستطاع الذي هو ذلك الشيء المامور به ويحتمل كون من ابتدائية فيكون المعنى فاتوا بالمستطاع
الكائن من ذلك المامور به ويحتمل كون الموصولة مفعولا وكلمة من تبعيضية بدلا عن الموصولة والمراد فاتوا بالمستطاع
بعض الشيء المامور به ويجيء بعض احتمالات اخر بعيدة ولا ريب انه وان كان في بادي النظر يمكن ان يقال اذا دار الامر بين محتملات
بعضها منطبقة على المقام وبعضها خارجة عنه فلا وجه للتمسك بهذه الرواية قلت مع قطع النظر عن اعمال قواعد الاصول
في تعارض الاحوال لا ريب ان هذه الضوابط انما مع عدم وجود نص عرفي متعين في البين ومع وجوده فلا يضر مخالفة تلك
قاعدة فنقول اولا لا ريب ان حمل هذه الرواية على اشتراط القدرة في المامور به كما هو مقتضى المعنى الثاني والرابع وبعض
الوجوه البعيدة بعيد عن سياق هذه العبارة اذ لو القى هذه اللفظة على عامي في غير مشوب ذهنه بشيء من كلمة الاصوليين
والفقهاء لا يفهم منه غير ان المقدور من المامور به لا بد من الاتيان به وان تعذر اتيان المجموع المركب هذا المقدار من الفهم
عرفا يكفينا وسنكرر ذلك مكابر لو جنبا ومخالفة قواعد الاصول غير قادحة اذ مجريها عند اشتباه العرف والمقام ليس منه
وثانيا نقول ان الحمل على اشتراط القدرة فيه حمل كلمة ما على المصدرية وهو خلاف الاصل وتاويل الفعل على المصدر
وهو كذلك وثالثا انه مستلزم لكون الخبر تاكيدا لما دل عليه العقل او النقل من اشتراط القدرة ودعوى انه لعل هذا
الخبر مقدم على غيره من النقل مدفوعة بالظن القوي بتاخره عما دل عليه كتاب الله من انتفاء تكليف ما لا يطاق كما ان
دعوى احتمال كون كل من هذه الخطاب لطائفة من المكلفين اذ صدور كل منهما في خصوص كل منهم معلوم العدم فلا يكون
تاكيدا مدفوع بان الغرض من التاكيد كون هذا الكلام بنوعه مفيدا فائدة ذلك وظاهر الخبر انه مفيد لما سيس حكم جديد
ولو كان المراد افادة ما افاده غيره لكان اعادة ما في كتاب الله والتعبير بعدم جواز تكليف ما لا يطاق احسن ولم يؤد بهذه
العبارة الظاهرة في خلاف المراد كما لا يخفى على المنصف مع ان هذا لو لم نقل بان قبح تكليف ما لا يطاق عقلي يعرفه كل احد
لو قلنا به كما هو الظاهر فيكون تاكيدا صرفا ويسقط هذه الكلمات من اصله ولا يضرنا استعمال كلمة الاتيان من
باء مع انه يتعدى به لانه لازم على كل احتمال وجعل كلمة من بمعنى الباء وارتكاب هذا المجاز البعيد عن ظاهر اللفظ ليس باولى

من اضمار المجاز وكونه مخدوشا بقرينة المقام ولا نسلم اولوية المجاز من الاضمار مطلقا سيما في المقام وبالجملة فهم العرف وذوي
اهل اللسان في هذا المقام يكفينا مؤونة النقض في تتميم الدلالة وتقييد الشيء بالمركب مع اقتضاء سياق الكلام ذلك لا باس
واظن انه لا يحتاج الى التقييد بقولنا ان تعذر الكل بل لنا ان نقول ظاهر الرواية اذا امرتكم بشيء فاتوا بالمقدور منه ان كلا
فكلا وان بعضا فبعضا ولا يحتاج الى حصر المدلول في التبعيض وخروج بعض الموارد بالدليل غير مانع من تاسيس القاعدة
اذ ما من عام الا وقد خص ومثله المطلق وبالجملة دلالة هذه الرواية عند المتامل في غاية الوضوح واما الرواية الثانية فغاية المناقشة
في دلالتها ان الظاهر كون الباء للسببية ومعناه ان الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسقوط المعسور وهو مسلم لشرط اثباته
اولا للميسور حتى لا يسقط والميسور اذا كان جزء الواجب فان اريد عدم سقوط حكمه المقدمي التابع لوجوب الكل فلا ريب
انه فقد بزوال وجوب الكل وان اريد عدم سقوط وجوبه في نفسه فهو غير مسلم حتى لا يسقط او يسقط فالمراد من الرواية
انه لو ثبت حكم للمعسور وميسور فسقوط المعسور لا يضر بحكم الميسور وهذا لا ربط له فيما نحن فيه قلت ظاهر الرواية ارادة الجنس
من الميسور والمعسور والمراد بالميسور المقدور وبالمعسور المتعذر عقلا او شرعا فظاهر العبارة ان كل ميسور سواء كان جزء
عبادة او عبادة مستقلة لا يسقط بسقوط المعسور ونقول اما المستقلة فيلزم الاتيان بها ولا ربط له بالمتعذر واما
الجزء فنقول ظاهر الرواية انه ايضا لا يسقط بسقوط الجزء الآخر وصيرورته معناه انه يصير مستقلا بعد ان كان منضما الى غيره في الخطاب
ليس في الجزئية كحكم حتى يقال ان اريد الوجوب الطبعي فسقط وان اريد الاصلي فلم يكن بل ظاهر الخبر عدم سقوط ذلك المقدور
ومعناه في العرف انه كان لا بد من اتيانه حال امكان الكل فلا بد من اتيانه حال تعذر غيره ولا التفات فيه الى ان هذه الكيفية هل هي كانت
الاستقلال او تبعية وهذا معنى في العرف واضح فاذا قال الشارع الجزء المقدور لا يسقط بسقوط المتعذر لا يرد على كلامه
بحث في ان مرادك بعدم سقوط اي شيء بل لا يفهم من هذه العبارة الا جعل الجزء التابع في ضمن الكل مستقلا بعد تعذر غيره فكانه
قال اذا تعذر هذا الكل يقوم البعض مقامه وهذا مما لا غبار عليه ابدا فتبصر واما الرواية الثالثة فغاية المناقشة فيه ان كلمة لا يترك
اخبار في موضع الانشاء ولا نسلم دلالته على التحريم وبعد لا نسلم كونها انشاء لا يكون اخبارا عن طريقة الناس لغرض لا نعرفه
وكلاهما من الضعف بمكان لان كونه اخبارا مخالف للظاهر ولمنصب الشارع ومناف لما فهمه الاصحاب مع انه لو كان اخبارا
لكان اخبارا عن طريقة العقلاء وظاهره الزام العقلاء بذلك وهو في نفسه كاشف عن لزومه سيما مع اطلاع المعصوم عليه
وتقريره على ما هو عليه وبعد كونه انشاء فاحتمال ارادة مطلق الرجحان خلاف المتبادر منه وقد قرر في الاصول ان الجملة
الخبرية المستعملة في الانشاء يقوم اثباتها مقام الامر ونفيها مقام النهي في العرف ولزوم التخصيص في المستحبات غير قادح مع امكان
ارادة عدم الترك بمعنى البناء على عدم استحبابه وهو منهي عنه في المستحب ايضا فلا يلزم هناك تخصيص وقد قررنا فيما سبق ان كلمة
الكل ليست مختصة بالمجموعي ولا بالافرادي بل يعم الامرين ومن جملة افراده موضع النزاع ووضوح هذه الروايات في شمولها
وظهور المراد منها كفانا عما لا بد منه من التعرض لتنقيح الدلالة ولكن قد اشرنا الى بعض الوجوه توضيحا للمرام وتكثيرا للفائدة
واما القسم الخامس والذي يقتضيه النظر في اطراف الكلام ان يقال ان هذا المقام قابل للوجهين احدهما القول بلزوم
الاتيان بالمقدور ومن القيد المقيد كيف كان عملا بظاهر الادلة المذكورة آنفا واجراء امارة في الرابع هنا بعينه وثانيهما
القول بان القيود قسمان قسم منها بحيث يصير المركب منهما بمنزلة المركب من الاجزاء العقلية كيوم الخميس وزيد بن عمرو ونحو ذلك
بحيث لو فات القيد لا يعد ما بقي ميسورا من المامور به ولا بعضا منه ولا مستطاعا منه فيوم الجمعة ليس ميسورا من الخميس
وكذا زيد بن بكر بالنسبة الى زيد بن عمرو ففي هذا القسم بفوت المركب ويصير بمنزلة تعذر الكل بل هو من ذلك الباب وقسم منها
ليس كذلك بل هو كامور ملتئمة خارجية كماء السدر فان حقيقته عبارة عن مزج السدر بالماء فكانهما جزءان خارجيان

وان كان بعد التركيب شيء واحد نظير ذلك الصلوة في اللباس الفلاني او القراءة في القرآن الفلاني ونظاير ذلك من العقود
التي لا تعقد كالعضو بالنسبة الى الاجناس في العرف بحيث يصدق على المقدور وانه ميسور من المامور به ومستطاع منه
لا امر خارجي مكون هذا القسم يجري فيه القاعدة ويشمله الدليل وهذا هو المتجه ومن هنا عرض الاشكال في امرار فاقد
الشعر الموسى على راسه وتحريك الرجلين في الحج للشك في ان هذا ميسور من الحلق ومستطاع من المشي وان هذا امر
غير ذلك ومن هنا تبين ان القسم السادس لا يجري فيه قاعدة الميسور اذ الحمار ليس مستطاعا من الفرس باعتبار الحيوان
الموجود في ضمنه والسر في ذلك ان المركب من الاجزاء العقلية يغلب فيه تبعية الحكم للاسم باعتبار ان اهل العرف لا يعتبرون
الاجزاء التي في ضمن المركب وفوات الجزء بعكسه فوات الكل اذ لو بنينا على ذلك لم يتحقق فوات في المامور به ابدا اذ الممكنات
كلها مشتركة في جنس من الاجناس وعرض من الاعراض فيمكن اذا تعذر الفرس اعطاء حجر لانه جسم واذا تعذر الصلوة
يقوم اكل الخبز مقامها لانه فعل ونحو ذلك مما يقطع بخلافه وبالجملة كل مقام صار التركيب عقليا او كالعقلي
بما فوات القيد فوات الكل لفوات الاسم التابع للحكم وليس مثل هذه الاجزاء في نظر اهل العرف اجزاء حتى يجيء فيه عموم
الروايات ويجري فيه القاعدة مضافا الى ان المفهوم من هذه الروايات الاتيان بالمقدور والمستطاع نفسه من دون
انضمام شيء خارج عليه ولا ريب ان المركب العقلي ونظايره اذا فات عنه القيد لا يمكن الاتيان بالبقية الا في ضمن قيد اخر و
هو شيء لم يدل عليه الدليل فان قلت اذا وجب الاتيان بالمقدور يجب الاتيان بالقيد الاخر مقدمة واي مانع من ذلك
قلت ظاهر الروايات لزوم الاتيان بالمستطاع من هذا المامور به والجنس الموجود تحت نوع اخر ليس مستطاعا من
النوع المتعذر بل انما هو طبيعة اخرى غير المامور به وبعبارة انضمام هذا الجزء الى القيد الاخر المقوم لنوع او صنف
اخر يخرجه عن كونه مما يستطاع من المامور به ويلحقه بماهية اخرى سالبة لاضافة الاولى والروايات لا تشمل مثل ذلك
فتبصر فان في ذلك حل المشكل بما لا مزيد عليه هذا هو الكلام في جهة الحكم التكليفي واما الحكم الوضعي كالشرطية والسببية
والمانعية ونحو ذلك فهل يجري فيه هذا الكلام ام لا فنقول لو كان شرط الامر تعبدي يجب اتيانه فيجب اتيان الشرط
مقدمة فالظاهر مجيء الكلام في الشرط اذ لا فرق بين الجزء والشرط فلا يسقط المقدور من الشرايط بتعذر غيره وكذا
لا يسقط ابعاض الشرط اذا كانت مقدورة بتعذر البعض الاخر ويقرره الاستدلال في هذا المقام بما يستفاد مما رواه
في رواية الميسور وغيرها مما سبق وكذا المانع لو كان مانعا عن امر لازم واجب الاتيان فرفع المقدور منه لازم ومن هنا
نقول بلزوم ازالة بعض النجاسة وان كان الباقي ايضا مانعا من الصلوة وبلزوم تخفيفها بالغسل مرة ان كان مما
يطهر بالمرتين ونحو ذلك من الموانع وكذا في ازالة فضلات غير ماكول اللحم والذهب والحرير عن اللباس وكذلك الكلام
في السبب والسر في اجراء هذه القاعدة في هذه الامور كونها في الحقيقة راجعة الى الاتيان بالمقدور من المامور به فان
اتيان ما هو المقدور من شرطه وسببه وازالة مانعه اتيان له في الحقيقة وهذا الدليل يثبت شرطية ما امكن اتيانه وسببيته
المستطاع ومانعيته ما قدر على ازالته وبعبارة اخرى بعد تعذر الشرط والسبب ورفع المانع باجمعها وامكان
البعض يقع الشك في كون هذا البعض شرطا وسببا او مانعا ام لا وقاعدة الميسور يقضي بعدم سقوط الممكن
من ذلك مع تعلق الخطاب بالمشروط والمسبب بعد ثبوت عدم السقوط يثبت الشرطية والمانعية والسببية للممكن
المقدور ويقوم البعض مقام الكل بهذه القاعدة واما لو لم يكن المشروط والمسبب والممنوع مثلا مامورا به
كاسباب المعاملات والضمانات وشرايط العقود وموانعها فلا كلام في عدم جريان الرواية الاولى في المقام واما
الرواية الثانية والثالثة فيشملها بمعنى انه اذا تعذر بعض اجزاء شرايط الذباحة والاصطياد والعقد ونحو

ذلك

ذلك او وجد بعض موانعه بحيث لا يمكن كالتغير الواقع في البئر التي لا يمكن الاستقبال فيها ونظائر ذلك فمقتضى الخبر من علم خو
ترك البقية وعدم سقوط الممكن من السبب والشرط ورفع المانع لكن هذا لا ينفع في كون ما بقي كافيا في الشرطية والسببية
بل يحتاج الى دليل نعم بعد ما قام الدليل على ان الشيء الفلاني مثلا تعذر في السبب الاختياري سبب وشك في لزوم اتيان
ما امكن من شرائط السبب الاختياري وعدمه فقاعدة الميسور قاضية باللزوم الا ان يكون في الدليل الثاني ما ينفيه ومن هنا
ان الفقهاء بعد تعذر الاسباب والشرائط الاختيارية الابتدائية في المعاملات يحتاجون الى دليل دال على سببية شيء في
الاضطرار كاشارة الاخرس والعجمي مقام العربي والعظم مقام الحديد في الذبح ونحو ذلك واذا شكوا في الاتيان بما يعتبر
في السبب الاختياري هنا ايضا فهم يتمسكون بلزوم الاتيان بالمستطاع والمقدور من ذلك فتبصر وتدبر حتى لا يختلط
عليك الامر ومن هنا علم انه لو علم فيه التعبدية والتوصلية جاء فيه اللحاظان ولزم فيه الاتيان وان لم يترتب عليه الاثر بعد
زوال العذر وعروض الامكان لا بد لنا منه هذا تمام المقال على حسب الاستعمال

اصالة الطهارة

عنوان من جملة الاصول
المتلقات عن الشرع اصالة الطهارة وحيث ان الطهارة يطلق في مقابل الحدث وفي مقابل الخبث وان كان في كونه حقيقة
فيهما او مجازا في الثانية خلاف معروف فنقول قد يقع الشك في الطهارة والحدث وقد يقع الشك في الطهارة والنجاسة
وعلى التقديرين اما ان يكون الشبهة في نفس الحكم او في الموضوع الصرف او المصداق الخارجي الموجب للشك في حكمه او في
الموضوع المستنبط بمعنى الشك في مفهوم اللفظ وعلى التقادير الستة فاما ان يكون بين المشتبهات علم اجمالي بالخلاف
ام لا وعلى التقادير اما ان يكون الشك ابتدائيا اي من دون سبق علم باحد الطرفين او مسبوقا بالعلم بالطهارة
او مسبوقا بالعلم بمقابلها من حدث او خبث فهذه ستة وثلثون صورة حاصلة من ضرب الاثنين في الثلثة ثم المجتمع في
الاثنين ثم المجتمع في الثلثة ومن جملة امثلة الشبهة الحدثية الحكمية مس الذكر ومس باطن الاحليل ووطي الغلام والبهيمة
سواء فرضت هذه الشكوك مع العلم الاجمالي بان واحدا منها موجب للحدث ام لا او فرضت الشك ابتداء او مع سبق
طهارة نظير المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة الغير المتمكن من استعماله فانه يشك في ارتفاع طهارته وطريان حكم الحدث
عليه ام لا وعكس ذلك التيمم في ضيق الوقت مع وجود الماء فانه محل شك في انه رافع لحكم الحدث ام لا على القولين المعروفين
وقد تقدم منا تحقيقه في تقديم الوقت على غيره ومن امثلة الشبهة في الموضع المستنبط الشك في صدق لفظ المحتلم
على من خرج عنه مذي او ودي في النوم كما يصدق على من خرج عنه مني وعدمه سواء فرضته ابتداء او مسبوقا بطهارة
او بحدث ومن امثلة الموضوع الصرف الشك في ان الخارج عن الذكر هل هو مني او غيره ويجيء فيه الصور الثلث ومن امثلة
الشبهة الخبثية الحكمية الشك في نجاسة عصير العنب وعرق الجنب عن الحرام ولعاب المسوخ ومن الشبهة في الموضوع
المستنبط الشك في الفقاع وبنات المسكرات المائعة من جهة الشك في شمول لفظ الخمر لها ومن الموضوع الصرف
الشك في البلل الخارج هل هو بول ام لا او في جلد مطروح هل هي ميتة او مذكى او في فضلة انها مما يؤكل لحمه او
مما لا يؤكل ويمكن فرض الشك الابتدائي والمسبوق بقسميه وفرض العلم الاجمالي في كله وقد تمسكنا بهذا الاصل في فروع
كثيرة منها في عدم اشتراط التساوي لسطوح الكر وعدم اشتراط الامتزاج في التطهير وفي طهارة البئر ما لم يتغير وفي المتغير
التغيير وطهارة الملاقي للنجس ومن علو والمتنبه من افراد البول والغائط وفي الدم اشكال شيئا وجهر والحيوان الذي
لا يلحم اسم وعصير العنب اذا غلا والتمر والزبيب اذا غليا والمسكر اليابس وطهارة البواطن وفي وطي دبر الغلام
لولا الاجماع للتركيب في دخول المجبوب والخنثى وفي طهارة المسوخ وعرق الجنب والجلالة من الابل والمخالفين والماء
المستعمل في الحدث وقليله في الخبث وفي ماء الاستنجاء وغسالة الحمام وسؤر ما لا يؤكل لحمه وسؤر المسوخ والجلال

واما

واكل الجيف والملاقي لاحد المشتبهين والثوب المعار للذمي وطين الطريق وخروج الاحداث عن غير المحل المعتاد والمشتبه به وفي اشتباه الخارج وصورة الشك في خروجه عن المعتاد او غيره وفي حشيش مس باطن الدبر والاحليل والودي واخويه وواجدي المني في الثوب المشترك والمشتبه الخارج بعد الاجتهاد وان لم يبل وفي الدم الفاقد للاوصاف على قول والمشتبه بالقرحة او العذرة اذا لم يمكن اختباره في وجه وفي دم الحامل والشاك في البلوغ وفي غير المتوالي وفي المبتدئة ما لم يمض ثلثة وللولادة من غير دم ومس الميت على قول ضعيف وروث الطير وبول الرضيع في قول وملاقي المبتلى بسترو الاجزاء الصغار المنفصلة عن الحي وفارة المسك والجرب من الكلب والخنزير والمجبرة والمسفوخة وولد الزنا وفي المتولد من الكافر والمسلم والمجنون من ولد الكافر اذا بلغ عاقلا الى غير ذلك من نظائر ذلك وهنا مقامان احدهما في الشبهات الحكمية وفيه ابحاث الاول في شبهاتها الحكمية بصورها السنة والذي يقضي باصالة الطهارة فيها الصور منها امور احدها قاعدة الامتنان وبيانه انه تعالى كما كرم بني ادم وجعله اشرف مخلوقاته واعظمها خلق الانتفاع به ما في الارض جميعا واباحها له وقد حكم العقل بان ما خلق لاجل الانتفاع لا بد من اباحته وما لم يبح لم ينتفع به وكذا يحكم بعد ذلك بانه ينبغي ان يكون ذلك طاهرا ايضا اذ الانتفاع بالنجس واحتياج الانسان اليها وعدم التناصر عن استعمالها يقتضي الانتفاع المستلزم للاباحة والطهارة وقد دل بهذا الامتنان بانه اخرايضا في مقامات متعددة ومن اعظم الامتنان جعلها طاهرة غير نجسة وقد يستشكل في صورتين احديهما وجود العلم الاجمالي بين المشتبهات بالنجاسة لمنافاته مع الحكم بالطهارة وثانيتهما صورة كون الشك مسبوقا بالعلم بالنجاسة سابقا فان الاستصحاب يقضي ببقائها ويندفع بان العلم الاجمالي لو اعتبر في الحكم لادى الى ارتفاع الامتنان لوجود العلم الاجمالي بين المشتبهات غالبا مع ان الامتنان ثابت بالعقل والنقل وبان الغرض ليس الحكم بالطهارة في موضع يجري فيه الاستصحاب الا انه ثبت النجاسة كسائر الادلة الواردة على القاعدة بل جريانها انما هو فيما يتعذر الاستصحاب التغير موضوع او معارضته بمثل او نحو ذلك او في بعض الصور الذي لا حجية للاستصحاب فيه على قول بعض كالشك في المزيل او حكم الاجماع او الحكم الوضعي او مطلقا بنا على عدم الاستصحاب مطلقا كما زعمه بعض وقد يناقش هنا بامرين احدهما ان قاعدة الامتنان لا تجري الا في الامور التي ينتفع بها غالبا واما ما كان قليل الانتفاع نادر الاستعمال فلا تجري فيه ذلك فلم يثبت هنا قضية كلية ويجاب بان الاشياء المخلوقة ليس فيها ما يندر الانتفاع بها بل كلها غالب الانتفاع وليس بلازم عموم النفع لقاطبة افراد الانسان بل كل منها غالب الانتفاع لطايفة من الانسان في برهة من الزمان وهذا كاف في اثبات الامتنان وبان ثبوتها في بعض الافراد قاض بالثبوت في الجميع لعدم القول بالفرق وثانيهما ان الامتنان يقضي بان الله تعالى ينبغي ان يجعل الحكم فيما ينتفع به الطهارة ولا يقضي بان يكون الاصل ذلك بل لعله لادلة خاصة وردت فيما حكم بطهارته ويجاب بان الفرض عدم وجود الادلة الخاصة في المشكوكات حتى يتمسك بها وكون الاصل الطهارة هو مقتضى الامتنان ومنها اصالة عدم النجاسة وتقريره ان النجاسة حكم شرعي للابدان يتلقى من الشارع ولها احكام كوجوب الاجتناب ووجوب الازالة عن الثوب والبدن والاصل عدم كل هذه الاشياء فيثبت الطهارة لانهما ضدان لا ثالث لهما فان قلت كما ان النجاسة حكم لا بد له من دليل فكذلك الطهارة حكم شرعي للابدان يتلقى من الشرع فكما ان الاصل عدم النجاسة فيثبت الطهارة الاصل عدم فيثبت النجاسة قلنا انما التعارض فرع كون الامرين وجوديين كل منهما يرتفع بالاصل واما اذا كان احدهما وجوديا دون الاخر فلا وبيان ذلك ان الطهارة والنجاسة مثل الحركة والسكون فكما ان السكون عبارة عن عدم الحركة وعما لا ينبغي ان يكون الشيء عليه او لا قبل طرو علة وسبب يخرجه عما هو عليه والحركة شيء وجودي حادث يحتاج في

في الشبهات
الحكمية
المبحث الاول
في شبهاتها
الحكمية

وجوده الى علة وسببه فنقول الاصل عدم الحركة فيثبت السكون ولا يمكن القول بان الاصل عدم السكون فيثبت الحركة لان
السكون كما ذكر امر عدمي ولا معنا لقولنا عدم العدم فكذلك في الطهارة والنجاسة فان الطهارة لا يتصور في العقل
لها معنى الا عدم النجاسة والنجاسة امر وجودي حادث والاصل عدمه فيثبت الطهارة ولا يمكن اجراء اصالة العدم فيها لانها
عدمي ولا معنى لعدم العدم وبعبارة اخرى ان النجاسة الشرعية لا معنى لها سوى وجوب الاجتناب عن الصلوة معها
والاكل والشرب عن ملاقيها برطوبة وعن نفس النجس وازالتها عن المسجد ونظاير ذلك ولا شك ان الاصل عدم ورود
هذه الاحكام عليه والطهارة في مقابل النجاسة فمعناها عدم تعلق الامر بالاجتناب شرعا فاذا حكم الاصل بعدم
النجاسة تثبت الطهارة وغاية الامر عدم ثبوت الطهارة بخصوصها بحكم الشرع لكن عدم النجاسة يكفي فيما هو
المطلوب وبهذا النظر يندفع ما يتوهم في المقام ان غاية الامر ثبوت عدم النجاسة بالاصل فيشكل الامر فيما شرط
بالطهارة فانه لا يدفع من العلم على انا نقول لم يثبت شرطية الطهارة ازيد من هذا المعنى وهذه القاعدة تجري في الصور
الست اجمع اما مع سبق الطهارة او الشك الابتدائي مع العلم الاجمالي وعدمه فلا اشكال واما في صورة سبق
النجاسة فيعارضها الاستصحاب فيشكل اجراء القاعدة وينبغي ح ان يقال مع حجية الاستصحاب واجتماع شرائطه من
بقاء الموضوع وغيره يقدم على الاصل لانه بمنزلة الدليل الوارد المزيل لحكم الاصل واما مع اختلال شرائطه او
عدم حجيته مط او في خصوص مقام مفروض فالتمسك على القاعدة الثالث استصحاب طهارة الملاقي لهذا المشكوك
برطوبة فاستصحاب الطهارة السابقة يقضي بان المشكوك ليس بنجس اذ لو كان نجسا لنجس الملاقي بالملاقاة مع انه طاهر
بالاستصحاب وفي نفي اللازم نفي للملزوم فان قلت هذه الملازمة ممنوعة ولا نسلم ان نجاسة المشكوك يستلزم نجاسة
الملاقي فيحكم بطهارة الملاقي بالاصل ويبقى المشكوك على ما كان من الشك قلت قد انعقد الاجماع على ان كل نجس
منجس وكل جسم لاقى نجسا برطوبة تنجس فيمنعونه هذا الاجماع يثبت الملازمة واحتمال بقاء المشكوك على حاله مع طهارة
الملاقي آت فيما لو كان اصل يعارض هذا الاصل وبدونه فالاحتمال مدفوع والملازمة محكمة وهذا الدليل كالثاني يجري في صورة
الشك ابتداء ومسبوقا بطهارة بلا اشكال واما في صورة سبق النجاسة فيتعارض استصحاب نجاسة المشكوك مع استصحاب
طهارة الملاقي والحكم بطهارة المشكوك بالتلازم ويجي في المقام احتمالات ثلث اعمال اللازم وطرح الملزوم و
العكس والعمل بهما معا وما عليه العمل في مثل هذه المقامات انما هو العمل بالملزوم لانه استصحاب فيطرح اللازم لورود
الدليل عليه وان خالف فيه بعض المدققين من المتاخرين والكلام في تحقيقه في الاصول الرابع اصالة الاباحة وذلك
ان الاجسام التي يتعلق به فعل المكلف على اقسام منها ما هو منفعته خالية عن امارة المفسدة وقد قرر في الاصول حكم
العقل فيها بالاباحة فاذا اجرينا فيه اصالة الاباحة فلازمها الطهارة اذ لا شيء من النجس بمباح واذا ثبت الطهارة
فيما يثبت في غير ما هو مجرى اصالة الاباحة بعدم القول بالفصل لا يقال يمكن منع الطهارة في غير ما هو مورد اصل
الاباحة بالاصل ويلحق المقام بعدم القول بها الفصل لانا نقول قد تقدم ان اصالة عدم الطهارة غير صحيحة فلا وجه للقلب
بذلك مضافا الى ان الحاق مورد اصل الاباحة بغيره غير ممكن للقطع بالاباحة فيه ولازمها الطهارة فكيف يجوز رفع
اصالة الاباحة مع قطعيتها وكيف يمكن تفكيك اللازم عن ملزومه الثابت قطعا فتدبر الخامس اصالة البرائة اذ لا
شك ان للنجاسة احكاما تكليفية الزامية تتعلق بها كوجوب ازالتها عن المسجد والاواني ووجوب الاجتناب عنه في بعض
العبادات والاكل والشرب وتحريم بيعه ونحو ذلك بخلاف الطهارة اذ ليس لها حكم لازم تكليفي فاذا شك في الطهارة و
النجاسة فالاصل برائة الذمة عن هذه التكاليف فينتفي النجاسة بانتفاء لازمها ويثبت الطهارة بارتفاع ما هو بمنزلة

نقيضها فان قلت جريان اصل البراءة انما هو فيما لم يثبت هناك تكليف مشروط بالطهارة كالصلوة مثلا اذ مع ثبوته لا بد من الاحتراز عن المشكوك لان الاشتغال بالعبادة المقتضية للقطع بالامتثال المستلزم للاجتناب قلت اولا ان حجية اصل البراءة قد تثبت بالاخبار وقد قررنا في الاصول ورودها على قاعدة الاشتغال في الشك في المانعية وان اقتضى عقلا الاحتراز عن المشكوك لكن اخبار البراءة بلغ هذا التكليف ويرخص في المباشرة ويرفع المانعية مضافا الى ان تمامية المطلوب بمكن في مثل هذا الفرض بعدم القول بالفصل على اشكال قد اشرنا اليه مرارا وفي المقام كلام طويل اعرضنا عنه لئلا يلزم التطويل السادس الحصر العقلي وهو ان يقال ان الوجوه المتصورة في صورة الشك امور ستة اما الحكم بالطهارة او الحكم بالنجاسة او التخيير بين الامرين او التوقف في البين او التنصيف بان يحكم على النصف بالطهارة وعلى النصف الاخر بالنجاسة كتعارض الامارتين في باب الدعوى والقرعة والخمسة الاخيرة باطلة فيثبت الاول اما القرعة فليس موردها كما حررناها الامر المشكل ومعناه ما لا مناص عنه من شرع او عقل ومع وجود المناص هنا لا اشكال مضافا الى ان القرعة غير جارية في الاحكام اجماعا كما مر في محله ولو عمل بها في الاحكام لما احتاج الناس في امر دينهم الى نبي ولا الى وصي والتنصيف ترجيح بلا مرجح والتوقف في العمل لا معنى له للزوم تعطيل الامور والمقصود التخلص عنه والتخيير مخالف للاجماع ومستلزم لكون الشيء الواحد نجسا وطاهرا بالنسبة الى الاشخاص متعددة اذا اختار كل منهما خلاف الاخر وهو بين الفساد واما البناء على النجاسة فمخالف للاصول ومخالف للاجماع القطعي اذ لم يقل احد بان المشكوك يحكم بنجاسته السابع انه لو كان البناء في المشكوك على النجاسة او التوقف لاشتهر وتواتر لعموم البلوى وشدة الحاجة مع انه قد انعكس الامر لا يقال لا ملازمة هنا عقلية لانا نقول الملازمة العادية في الشرعيات معتبرة ولا يزال اصحابنا يستدلون بنحو ذلك الثامن الاجماعات المنقولة عن العلماء واحدا بعد واحد بحيث لا يشك المتتبع في كون اصالة الطهارة معتبرة عندهم التاسع سيرة الناس باجمعهم فانهم لا يزالون يباشرون المشكوكات في الطهارة والنجاسة ولا يحتاطون عنه وليس ذلك الا لاذكار ان الاصل الطهارة حتى يعلم النجاسة العاشر الاجماع المحصل فانه لا يخفى على من راجع كلام الاصحاب في الفقه انهم يستندون في المشكوكات الى هذا الاصل من دون نكير الحادي عشر الاستقراء فانا قد تتبعنا وتفحصنا فوجدنا ان ما هو معلوم الطهارة من الاشياء اكثر مما هو معلوم النجاسة بمراتب فلو شك في بعض الاشياء فالظن يلحقه بما هو الاعم الاغلب الثاني عشر لزوم العسر والحرج لو بني على النجاسة في المشكوكات فانها كثيرة وهما منفيان في شرعنا بالاجماع والنصوص كتابا وسنة وقد تقدم بيانه في محله ولا يعارض هذه الادلة في جميع صور الشك التي عرفتها سابقا الا صورة سبق العلم بالنجاسة فان الاستصحاب يقتضي بقاءها وهو وارد على اصالة الطهارة كما اشرنا الثالث عشر موثقة عمار الساباطي وهو كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وهذه الرواية تدل على اصالة الطهارة في كل شيء لم يعلم نجاسته ولا وجه للقول بانه بيان للحكم الواقعي اذ بناؤه جعل مغيا بغاية ويدفعه كلمة حتى وما يقال من ان الدلالة فرع كون النظيف والقذر حقيقة شرعية في المعنى المصطلح ولم يثبت وبين معناهما العرفي مع المعنى الشرعي عموم من وجه لاجتماعهما في الطاهر النظيف والنجس الوسخ وافتراقهما في الطاهر الوسخ او النجس النظيف فيحتمل ارادة المعنى اللغوي بل هو الظاهر حيث لا قرينة على المجاز فلا دلالة لا الا تريبها على المطلوب مدفوع اولا بانه لو كان المراد المعنى اللغوي لم يكن للعلم والجهل فيهما مدخلية ولا يصح ان يقال نظيف حتى يعلم انه وسخ وثانيا بان بيان النظافة ومقابلها ليس في وظيفة الشارع لانهما امران محسوسان يعرفهما كل احد ومثل هذا الاحتمال مما لا يخطر ببال الجاهل فضلا عن فقيه ومنع حجيته لضعف السند مدفوع بحجية الموثقة عند المتبحر وبالانجبار

بالمرة

بالشهرة والاجماع وهنا شبه اورد وها في وجه الدلالة منها ان هذه الرواية محتملة بل ظاهرة فيما علم طهارته و
شك في طرو النجاسة عليه فتدل على استصحاب الطهارة حتى يثبت النجاسة فيكون من ادلة الاستصحاب ولا يثبت
بها القاعدة كلية ومنها انه يحتمل الارادة الشبهة الموضوعية وانه في مقام الاستدلال به على الشبهة الحكمية و
الاحتمال مبطل للاستدلال ومنها ان كلمة الكل على مقتضى الحقيقة يفيد العموم فيصير معناه الاستغراق في الافراد
الخارجية الجزئية فلا يصلح الا للشبهة الموضوعية اذ الشبهة الحكمية لا يكون في الكلي دون الافراد الخاصة ومنها
ان المتبادر من العلم هو العلم القطعي لا الظن الحاصل من الدليل ولا يحصل القطع بالنجاسة الا في الموضوع اذ الاحكام
مبنية على ما هو ظني سندا او دلالة او معا فالحمل على الشبهة الحكمية غير صحيح ومنها ان ظاهر الرواية البناء على الطهارة
مطلقا من دون فحص ولو كان يشمل الشبهة الحكمية للزوم التقييد بما بعد الفحص عن الدليل مع انه مطلق ولو حمل على الموضوع
لبقي على اطلاقه وهو الاصل ومنها ان الحمل على الشبهة الحكمية مستلزم لكونها تاكيدا لادلة البراءة بخلاف الحمل على
الشبهة في الموضوع ولا ريب ان الحمل على التاسيس اولى من التاكيد ومنها ان من عممها للشبهة الحكمية قال بشمولها للشبهة
الموضوعية ايضا اذ لا اقل من تساويهما لو لم يكن ظاهرا في الثاني ولازم ذلك ان يكون كلمة نظيف مرادا بها ما هو من افراد
الطاهر وما هو طاهر بنفسه وفي لفظ قذر مرادا به ما هو من افراد القذر او هو قذر بنفسه وكلمة يعلم مرادا بها حتى يعلم بالعلم
القطعي في الشبهة الموضوعية وبالدليل الشرعي الظني في الشبهة الحكمية وهو مستلزم لاستعمال هذه الالفاظ في المعنيين
وهو امر مرغوب عنه عند المحققين والجواب عن الاول بامور احدها ان المتبادر منها الحكم بالطهارة في كل شيء مط
والحمل على معلوم الطهارة خلاف الظاهر وثانيها ان كلمة نظيف كنظائره دال على ثبوت الصفة لمتعلقها كما ان قولك
ضارب وقائم بمعنى ثبوت الضرب والقيام لا بقائهما وثالثها ان ظاهر كلمة قذر كونه قذرا من اصله لا كونه عرض له
القذارة ولو اريد ذلك ينبغي ان يقول حتى تعلم انه تقذر او تنجس ونحوهما ورابعها انه موجب لكون الرواية تاكيدا لادلة
الاستصحاب والتاسيس اولى منه وخامسها ان المتبادر من مجموع الخبر عند اهل العرف غيره وهو المتبع والاحتمال
منه قبل منتف وعن الثاني بان احتمال الورود في شبهة الموضوع غير مضر اذ غايته العموم والشمول كما هو ظاهر
اللفظ وبذلك يثبت المطلوب ونحن لا نقول باختصاصها بالحكمية وعن الثالث بانه كما ان كلمة كل للاستغراق في الا
فراد والجزئيات وهي لا تكون الا في الموضوعية فكذلك كلمة شيء شاملة للافراد والانواع وكلمة كل انما هو لاستغراق
افراد مدخوله كليا كان او جزئيا ولا ريب انك اذا قلت كل نوع يفيد استغراق الانواع لانها افراد النوع فاذا
كان الشيء شاملا للفرد والكلي وكان كلمة كل مفيد للاستغراق فيما يشمله مدخوله فيكون المعنى كل مشكوك فردا
او نوعا لشمول الشيء لهما وهو ظاهر حتى يعلم انه نجس فيشمل المقامين وهو المطلوب وعن الرابع بان الخروج عن المعنى الحقيقي
لا مناص عنه اذ البينة ونحو ذلك من الاسباب يثبت الموضوع ايضا وليس ذلك بقطعي فلا يكون المراد بالعلم الا العلم الشرعي
فلا وجه لاخراج الشبهة الحكمية اذ يحصل العلم الشرعي فيها ايضا واحتمال اخراج ما لا يحصل العلم القطعي فيه من عموم كل
شيء وارادة ما يتعلق به العلم القطعي منه وابقاء العلم على معناه الحقيقي مدفوع بانا نقول ايضا باخراج ما لا يحصل فيه القطع
من الشبهات الحكمية عن كلمة كل شيء ونبقي العلم على معناه ودعوى ان هذا مستلزم لتخصيص الاكثر مدفوعة بالمنع
لبقاء الشبهة الموضوعية والقطعيات الحكمية تحت العام وهي اكثر من الخارج بكثير وحينئذ الدليل على المدعي يجبر بعدم
القول بالفرق بين الشبهات الحكمية مضافا الى ان الاخراج عن كلمة كل شيء غير معقول اذ قبل حصول العلم بالنجاسة لا
يعلم انه من الافراد التي يحصل فيها العلم حتى يحكم بالطهارة او لا حتى يحكم بالعدم فتسقط الموثقة عن الحجية في موارد الشك

مطه وعن الخامس بان الفحص كما هو معتبر في الشبهة الحكمية كذلك معتبر في الموضوعية غايته ان الفحص في الاولى عن الادلة الشرعية
وفي الثانية عن اهل العرف والخبرة وما نرى في بعض المقامات من عدم الفحص كالدم المشتبه والبلل المشتبه في الثوب فانما هو لعدم
الكاشف له من عرف ونحوه مع لزوم العسر والحرج مضافا الى التقييد معارض بتخصيص كلمة كل شيء وكلاهما خلاف الاصل
فالتقييد اولى من التخصيص فنعمم الموضوع والحكم ونقيد في الثاني بالفحص وعن السادس نمنع اولوية التاسيس على التاكيد كلية
مطه مضافا الى ان دلالة البراءة تشمل الموضوعية ايضا فيصير على الحمل عليها ايضا تاكيدا مضافا الى ان مع تسليم عدم الدلالة
في الموضوع لا يختص الرواية بالحكمي بل تعمها للموضوعي ايضا على ظاهرها فيفيد المقامين مع ان اثبات الطهارة معنى سوى
البراءة وان كان ملزوما لها ومثل ذلك لا يعد تاكيدا وعن السابع بانا لا نسلم كون كلمتي نظيف وقذر مستعملتين في معنيين
بل استعملا في معنى واحد وهو كونه طاهرا ويجتنبه فيستفاد من افرادها الطاهر والنجس من حيثيات الحكم وقيوده لا انهما معنيان
مستقلان واما كلمة العلم فاللازم فيها الاستعمال في الظن والعلم لكنه مدفوع اولا بانه لو اريد الشبهة بالموضوع ايضا للزم
ذلك لان الظن الحاصل من الحجة الشرعية معتبر في الموضوع ايضا كما مر وثانيا بامكان ارادة القدر المشترك بين العلم والظن المعتبر
على طريق عموم المجاز ونظير ذلك شايع في الاستعمالات الشرعية وهذه الرواية لا شك في شمولها لما لم يكن بين المشتبهات
علم اجمالي وكان الشك ابتداء او مسبوقا بطهارة واما مع العلم الاجمالي او سبق العلم بالنجاسة فيجيء الاشكال من حيث
ان الرواية مفيدة بعدم العلم بالنجاسة والفرض حصول العلم بين المشتبهات ومن ان استصحاب النجاسة يفيد علما شرعيا فيعارض
اصالة الطهارة وبعبارة اخرى بين ادلة الاستصحاب وبين هذه الرواية عموما من وجه فكما يحتمل العمل بهذه الرواية يحتمل
العمل بالاستصحاب لكن يجيب عن الاول بان الظاهر من نعلم هو العلم التفصيلي لا الاجمالي وهو منفي في المقام مضافا الى
ان الضمير في كلمة انه قذر راجع الى خصوص المشكوك فلابد في ارتفاع الطهارة من العلم بالمشكوك بالخصوص وهو غير حاصل
وفي الثاني قد يقوى ان الاستصحاب لا يعارض الدليل ولذا نرى ان الاصحاب في لواحق الخيارات بالفورية ولم يعملوا بالاستصحاب
تمسكا بعموم اوفوا بالعقود واطلاقه في الازمان والاستصحاب لا يعارضه فكذا في المقام فان اطلاق الحكم بالطهارة
في المشكوك فيه في الرواية لا يعارضها استصحاب النجاسة السابقة ولكن الحق تقديم الاستصحاب لانه علم شرعي والرواية
مفيدة بعدم العلم وليس ما نحن فيه من قبيل الخيار لان الدليل الاجتهادي لو لا وقع هناك دل على اللزوم مطه من دون
تقييد فلا يعارضه الاستصحاب وما نحن فيه من الحكم الظاهري التعليقي فتامل مضافا الى انا نقول ان ادلة الاستصحاب
لا مدخل لها هنا حتى يحكم بالمعارض العموم من وجه ويلتمس المرجحات فانها ادلة للاستصحاب لا نفس الاستصحاب
والمعارض لاصالة الطهارة انما هو الاستصحابات الخاصة في المقامات الخاصة وبينها وبين هذه الرواية عموم مطلق و
الاستصحاب اخص مطه فينبغي تقديمه فتامل على ان ظاهر الاصحاب الاجماع على تقديم الاستصحاب على هذا الاصل
فلا وجه للتوقف في ذلك الرابع عشر من ادلة اصالة الطهارة ثبوتها في الماء بقولهم كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر وبالا
جماع على هذا الاصل فيه ويتم في ساير المشكوكات بعدم القول بالفرق **البحث الثاني** في شبهة الموضوع المستنبط
وقد عرفت ان المراد به الشبهة الناشئة عن عدم العلم بمعنى اللفظ كما اذا قال المني نجس ولم نعلم ان معناه شامل للمذي
ام لا والميتة نجس ولم نعلم انها تشمل ما لا نفس له سائلة ام لا فيبحث عن معنى اللفظ لغة او عرفا مشتبها ولا ريب انه
يرجع الى الشبهة الحكمية اذ كما تكون الاشتباه في الحكم من جهة تعارض الاصول والادلة وعدم الترجيح او لعدم وجود
دليل على احد الجانبين كذلك قد يكون للشك في شمول الدليل على المشكوك كما مثلناه فاذا دخل في الشبهة الحكمية
يجيء فيه ما اسلفناه من الادلة في اصل مشتبه الحكم حرفا بحرف فعليك بالتامل والاجراء واحتمال ان يقال انه يمكن ان

الدليل واجمال اللفظ يصير المشكوك فيه من باب شبهة محصورة فلعله في الواقع نجس داخل تحت اللفظ وفرق بينه وبين المشكوك من اصله فلا يجري فيه الاصول مدفوع بان مقتضى الاصل عدم الفرق اذ لم يثبت النجاسة ظاهرًا فيجري فيه الادلة فتدبر
البحث الثالث في شبهة الموضوع الصرف كدوران اللحم الملقى بين الميتة والمذكى والبول بين غير الماكول والماكول والفضلة لشيء كذلك والاصل فيه ايضًا الطهارة عملًا بالاصول والادلة السابقة وقد عرفت مصير جماعة الى انحصار دلالة الموثقة عليه ومنعه بالنسبة الى المقام الاول فثبوت الاصل هنا اولى من ثبوته في الحكمية مع ان هنا اولوية من وجه اخر وهو انه يحتمل مصير جماعة من الاخباريين في الشبهة الحكمية الى الاحتياط ولا احتمال هنا للاتفاق من العلماء على البناء على الاصل في الموضوع كما هو المشاهد من طريقتهم في الفقه والمعلوم من طريقة المسلمين في الاعصار والامصار فان قلت ما ذكرت من الاصول والاجماعات ودليل العسر وغير ذلك كلها تجري في الشبهة الغير المحصورة واما الشبهة في الموضوعية مع العلم الاجمالي بين المشتبهات المحصورة فلا يمكن ذلك لان الاصل في كل واحد منها معارض بالاصل في الاخر ولا حرج في اجتنابه والادلة دلت على الاجتناب عن النجس الواقعي وهو هنا موجود فيترك الجميع مقدمة قلنا في الشبهة المحصورة كلام من وجهين احدهما من جهة الطهارة والنجاسة والاخرى من جهة الحلية والحرمة والاستعمال اما الثاني فالكلام فيه موكول الى البحث في اصل البراءة وهو مقرر في الاصول واما الاول فلا ريب في البناء على الطهارة في كل فرد فرد للاصول السابقة ولهذا لو لاقى واحدا منها شيء لم يحكم بنجاسة الملاقي نعم اذا لاقى الجميع او لاقى بجميع اجزائه شيء اذا كان الشبهة في جزء من مثل الثوب مثلا علمنا بان الملاقي نجس ويدل على ذلك الموثقة المذكورة سابقا ولا ريب ان المتبادر منه العلم التفصيلي والضمير راجع الى الشيء الخاص لا بمعنى انه حتى يعلم وجود قذر بين الاشياء فيكون كلها نجسة وغير ذلك واضح المقام الثاني في الشك في الطهارة الحدثية وفيه ابحاث الاول في شبهة الحكم كالشك في حدثية المذي والنعاس ومس اللحم من الميت بلا عظم ووطي البهيمة ووطي الدبر من الغلام والحق البناء فيه على اصالة الطهارة بصورها المذكورة في صدر المسئلة ولنا عليه وجوه احدها اصالة البراءة من الاحكام المتعلقة بالمحدث من لزوم الاجتناب عن اشياء والاتيان باشياء من الوضوء والغسل سواء قلنا بانها واجبات نفسية او غيرية مقيدة بدخول الوقت ومطلقة اما على الاول فواضح لانه تكليف صرف ينفيه الاصل واما على الثاني فانه وان كان قد يتخيل ان اشتغال الذمة بالغير يقتضي البراءة اليقينية ولا يمكن الا بالاتيان بالطهارة لكنا نقول لا فرق عندنا في ذلك اذ بعد ملاحظة الاصلي على خلو الذمة من المحرمات على المحدث ونحوه فلا فرق في احكامه وهذا الدليل يجري في صور الستة كلها سوى صورة السبق بالحدث لتقدم الاستصحاب على البراءة الا اذا لم نقل بحجيته او فصلنا فيه كما قيل او عارضه استصحاب اخر او منع من جريانه بتغير موضوع ونحوه الثاني اصالة عدم الحدث اذ من المعلوم ان الحدث هو الامر المانع عن العبادة والاصل عدم حصوله لا يقال فان قلت الاصل عدم الطهارة ايضًا قلت لا يقتضي الطهارة حكما وليس سببا للدخول حتى يمنع وانما هو عدم الحدث نظير ما قررناه في البحث حرفا بحرف الثالث قولهم في تعريف الحدث بانه الحالة الحاصلة عند عروض احد الاسباب الدال على ان الحدث مسبب عن سبب ولو ان الطهارة لم يكن كذلك لا يقال ان الطهارة ايضًا مسبب عن سبب كالوضوء والغسل قلنا انهم ذكروا في نيتهما رفع الحدث ومنه يعلم انه رفع مانع وانما الطهارة فهي شيء اصلي عرضه عارض فيرتفع فيعود المكلف الى ما كان عليه من عدم المانع الرابع الاجماع على عدم لزوم الغسل الا بعد اسباب خاصة ولا ريب ان الشخص قبل عروضها متطهر فكذا الحدث الاصغر غاية ان الانسان عادة لا ينفك عن عروض احد الاحداث الصغيرات فلو فرض تولد شخص وعدم صدور حدث اصغر عنه الى ان يبلغ لم يجب في صلوته وضوء كالغسل بالجنابة وهذا لا بعد فيه فمتى لم يعلم كون الصادر حدثا حكمنا باصالة الطهارة وهذه الادلة ايضًا يشمل الصور الا في صورة سبق العلم بالحدث فيجيء الاستصحاب الا

المقام الثاني في الشك في الطهارة الحدثية البحث الاول في شبهة الحكم

اصل

ان يمنعه مانع من معارض وغيره الخامس الادلة الدالة على كون الوضوء والغسل مقيدين باسباب خاصة كالبول والجنابة
ونحوهما الدالة بمفهومها على عدم الوجوب بدون حصول هذه الاسباب ومتى لم يجب ذلك علم انه متطهر فلم يرد دليل فيه
على كونه سببا لاحدهما لا يجب فيه ذلك وهو الطهارة شرعا السادس اطلاق الادلة الدالة على جواز الصلوة والامر بدخول
المساجد وقراءة القران وغير ذلك غاية ما دل الدليل على المنع عن ذلك للمحدث حتى يتطهر والمشكوك فيه داخل تحت الاطلاقات
السابع انا نفرض الشبهة الحكمية بعد طهارة متيقنة فاذا ورد عليها فلا ريب ان الاصل بقاء الطهارة فلا ينتقض بالاستصحاب
وكلما لم ينتقض الطهارة اذا عرض عليها فليس بحدث لو وقع ابتداء بعد القول بالفرق وبعبارة اخرى ما لا يكون ناقضا
لا يكون موجبا اجماعا الثاني في شبهة الموضوع المستنبط في الحدث كما مثلناه في اول البحث وقد مر في الحكمية ان هذه
كالحكمية فيجيء فيه الادلة بتمامها فلاحظ واحدا بعد واحد الثالث في الموضوع الصرف وله صور احدها مثل الشك في
الشيء الخارج انه مني او مذي والحق فيه العمل بالاصل لما مر من الادلة السابقة بل هنا بالاولوية وثانيها القطع بخروج مني
والشك بين كونه من زيد او عمرو والحق جريان الاصل في كل منهما بما مر من الادلة وفاقا عند المقدمية انما هي عند اشتباه المكلف
به لا المكلف ولهذا المقام فروع لطيفة حررناها في شرح النافع من اراده فليرجع اليه وثالثها تيقن الطهارة والحدث
والشك في المتأخر وفي جريان الادلة هنا اشكال تام كما لا يخفى وفي جريان البراءة وجه غير وجيه بعد العلم بالشرطية وحصول
السبب قطعا وكون الشك في ارتفاعه ولذا حكم معظم الاصحاب بلزوم التطهر عليه وهنا قولان اخران وتمام التحقيق في الفقه
وبالله التوفيق **عنوان** لم يخرج عن الاصل السابق الا النجاسات المشهورة اذا علمت بعينها وبنها والمرجع في الشك فيها هو
الى الاصل السابق نعم قد ادعي ان الاصل في الدم النجاسة وقواه بعض المتاخرين فلو شك ان هذا الدم من الدماء الطاهرة او النجسة
فالاصل النجاسة والوجه في ذلك امور احدها ان المحقق في المعتبر قال كل دم نجس الا دم غير ذي النفس باجماع علمائنا وهذه العبارة
تدل بعمومها على كون المشكوك فيه داخلا تحت مورد النجاسة ولا يخرج منه الا ما علم كونه من غير ذي النفس فان قلت هذا
الكلام انما يتم لو قلنا بان الالفاظ موضوعة للامور المعلومة او منصرفة اليها حتى يصير المعنى حتى يعلم انه من غير ذي النفس وكلاهما
خلاف التحقيق فاذا كان المراد به نفس الامر فان كان المخصص مجملا اسقط حجية العام وان كان مبينا ومقيدا بالعلم كما اذا
قيل الا ما علم كونه من غير ذي النفس بقي العام حجة في المشكوك وان لم تكن مقيدا به كما في اكرم بني تميم الا الطوال فمتى ما شككنا
في زيد انه طويل ام لا لا يمكن التمسك بالعام لانا لا ندري ان الطويل في نفس الامر خارج عنه فلا نعلم دخوله تحت العام
ايضا فكيف يتمسك بالعموم قلت في الفرض الاخير هو محل البحث وان اختلفوا في ذلك لكن يمكن التمسك بالعام في الشبهة في
الموضوع لان دخوله تحت العام والمخصص مشكوك في نفس الامر فنعمل بالظاهر للقطع بعدم خروجه عنهما فنقول ان شمول
العام لفظا مقطوع لانه من بني تميم قطعا ودخوله في المخصص غير معلوم للشك في طوله فناخذ بالمتيقن والحق ان العمل بالعام
في مثل المقام محل نظر الا اذا ادعي فهم العرف على ذلك وهو محل تامل مضافا الى ان ظاهر عبارة المعتبر كونها على سياق غيرها
من عبارات الاصحاب ليس مسوقا لبيان المشكوك والمعلوم وانما الغرض بيان الحكم اي نفس الامري للموضوع فلا يعتمد
على مثل هذا الاجماع وثانيها قوله ع بعد السؤال عن سؤر البازي والصقر والعقاب كل شيء من الطير يتوضو من سؤره
ويشرب الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا تتوضو منه ولا تشرب وجه الدلالة ان اطلاق المنع
مع رؤية الدم في المنقار يدل على اصالة النجاسة والا لكان ينبغي التقييد بما علم انه دم نجس ويمكن الكلام فيه من وجوه احدها
ان الفرد الغالب والشايع هو الدم من ذي النفس وما عداه نادر فاطلاق ذلك ينصرف الى الفرد المتبادر على قاعدة المطلقات
وثانيها انه وارد في مقام بيان حكم اخر وهو حكم سؤر الطيور لا لبيان نجاسة كل دم حتى يدل على نجاسة كل دم

مشكوك وثانيها ان الباز والصقر والعقاب غالبا ما كانوا ياكلون الحيوان الذي له نفس سائلة فالدم الموجود في منقارها
يعلم غالبا انه دم ذي النفس والاطلاق ينصرف الى الغالب المعلوم ولا يشمل ما هو المشكوك وقد يجاب عن الاول بمنع الغلبة
وبكونها غلبة وجود والندرة الموجبة للتشكيك انما هو ندرة الاطلاق دون الوجود وبان الحكمة قاضية هنا بالعموم
العموم اذ ليس هنا فرد معهود والفرد الغير المعين لا وجه لتعليق الحكم عليه فينبغي ان يراد الطبيعة السارية في جميع الافراد
وعن الثاني بانه وارد في بيان نجاسة المراد في الدم من ان القليل وهو يستلزم كون الدم بما هو دم نجسا الا ما قام الدليل
على خروجه عن الثالث بانه لو كانت الغلبة صارفة لكان ينبغي ارادة خصوص دم الحيضة لانه الغالب فيكون مفهوم
الرواية انه لو لم يكن دم حيضة يتوضأ منه ويشرب ولا يدل الرواية على نجاسة باقي الدماء السائلة غير الحيضة والتمسك
في التعميم الى الاجماع او دليل اخر خروج عن الفرض اذ الكلام في الاستدلال بالرواية ومتى ما تعدت الى مطلق الدم
السائل فقد اسقطت اعتبار الغلبة الصارفة فلا دليل على تخصيصه بالسائل فينبغي التعميم مضافا الى ان لفظ الباز
والصقر انما هو في السؤال والجواب انما هو عن عموم الطيور فلا وجه لجعل ذلك قرينة لذلك الثالث صحيحة ابن ابي يعفور
الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فنسي ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى قال يغسله ولا يعيد صلوته
الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة بتقريب ان المفرد المحلى باللام يفيد تعريف الجنس فيعم
جميع افراد الدم خرج عنه ما علم كونه طاهرا فبقي المشكوك داخلا فيه واحتمال ارادة العهد فرع كون مدخوله النكرة
الدال على الوحدة حتى يكون لتعريف الفرد وهو خلاف الوضع والاصل والوضع التركيبي في العهد غير ثابت ودعوى
ان ظاهر ترك الاستفصال العموم فيحمل ما كان ظاهرا ايضا فلا وجه للعموم فيحمل على العهد مدفوعة بان غايته
التخصيص فلا وجه لاخراج ما لم يدل عليه دليل ودعوى الغلبة في النجس فينصرف اليه ممنوع فتدبر الرابع صحيحة
اسمعيل الجعفي في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم لا يعيد الصلوة والوجه ما تقدم في السابقة
الخامس حسنة محمد بن مسلم الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رايت وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل
السادس رواية ابي بصير ان علم الدم في ثوبه قبل ان يصلي فنسي وصلى فعليه الاعادة السابع رواية جميل لا باس بان يصلي
الرجل في ثوب فيه الدم متفرقا ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم والوجه في الجميع ما مر الثامن الاستقراء اذ الغالب في الدم
كونه من ذي النفس سيما فيما يباشره المكلف والظن يلحق المشكوك بالغالب فبهذه الادلة ينقطع اصالة الطهارة الا ان في
الاعتماد على هذه الادلة نظرا فيها من جهة عدم وضوح الدلالة كما لا يخفى على من لاحظها حق الملاحظة مضافا الى
ان صاحب الحدائق يدعي الاجماع على طهارة المشكوك من الدم وان كان يمكن المناقشة باحتمال كونه من الاجماع على
اصالة الطهارة لا الاجماع الخاص خصوصا مع ما في كلام جماعة من المحققين من تقوية اصالة النجاسة في الدم
والمسئلة محل اشكال وقد قوى بعض في الطهارة شرح النافع اصالة النجاسة وهو الاوفق بالاحتياط وان كان الفتوى
به مشكلا **عنوان** من الاصول الواردة على اصالة الطهارة الحدثية قاعدة الامكان في الحيض فلو شك في كون
الدم الخارج حيضا او لا يعمل بقاعدة الامكان ويحكم بالحيضية وان كان الاصل الاولي الطهر والكلام في هذه
القاعدة يحتاج الى بيان امور الاول ان المراد بهذا الامكان انما هو الامكان الشرعي لا العقلي فلا يجري فيما ثبت
امتناعه شرعا وان امكن عقلا فلا يجري في الدم المشكوك فيه في حالة الصغر وكذا فيما بعد الياس وفي الحامل على القول
بامتناعه فيه وان كان الاقوى خلافه وفيما زاد على اكثر الحيض ما لم يتخلل اقل الطهر وكذا فيما فقد فيه التوالي وغيره
من الشرائط المعتبرة الثابتة شرعا فان كل ذلك مما دل الدليل الشرعي على انه ليس بحيض فيكون كالمعلوم عدم حيضيته

كدم الجرح والقرح والعذرة وغير ذلك والادلة الآتية الدالة على الامكان لا يشمل مثل ذلك الثاني ان يجري قاعدة الامكان
انما هو في الافراد من الدم القابلة لكونه حيضا وغير حيض باعتبار نفسه لا باعتبار حال المرأة وبعبارة اخرى فيما كان الشك
ناشئا من نفس الدم لا ناشئا عن حال المرأة وان كان موجبا للشك في الدم ايضا وبعبارة ثالثة لا يجري فيما كان الشك بين
الامكان والامتناع بان يكون احد طرفي الشك موجبا لامتناع الحيضية بل فيما كان الشك في الوجود والعدم
فلا يجري في الخنثى فان الدم فيه وان امكن ان يكون حيضا لكنه باعتبار امكان ان يكون امرأة لا رجلا ففي الحقيقة يكون
الشك في هذه الدم من جهتين احدهما الشك في كونه انثى وعدمه وبعد كونه في الواقع انثى ايضا يشك في كون هذا الدم
حيضا وعدمه وان كان يرجع المآل الى الشك في ان الدم حيض ام لا وكذا فيما لو كان الانثى مشكوك البلوغ والعدم
او مشكوك اليأس والعدم فان الشك ح مرتبتان احدهما في قابلية المكلف للحيض وعدمه وثانيهما في كون الدم حيضا
وعدمه فان اعتبرنا استصحاب الصغر واستصحاب عدم اليأس لحق الاول بالممتنع اذ مع الصغر ولو شرعا يمتنع الحيض
ولحق الثاني بالممكن لان اليأس ما لم يثبت شرعا فهي غير يائسة فيجري قاعدة الامكان في الثاني لزوال الشك في قابلية المكلف
بالاصل ولا يجري في الاول لثبوت عدم الاهلية ولو لم نعتبر الاستصحاب في جهة الحيض وان اعتبرناه بالنسبة الى الاحكام
الاخر نظرا الى ان الحيض ممتنع مع الصغر الواقعي وهو مشكوك وممكن مع عدم اليأس واقعا وهو لم يثبت صار هذا الشك
واقعا بين الامكان والامتناع فلا يجري فيه قاعدة الامكان على ما يقتضيه دليلها وهنا كلام بالنسبة الى الدم
المشكوك خروجه من الرحم او من خارجه من جهة انه هل هو من افراد الدم الممكن او دائر بين الاحكام والامتناع كا
الامثلة السابقة فقوى بعض مشايخنا المعاصرين عدم جريان القاعدة فيه لان امكان الحيضية انما هو في الدم الخارج
من الرحم واما الخارج من غيره فهو ممتنع فلو شك في خروجه من الرحم صار الشك بين الامكان والامتناع وهو غير بعيد
بالنسبة الى الاعتبار لكن الادلة الدالة على قاعدة الامكان مطلقة تشمل مثل هذا الفرض والمعتمد في ذلك انما هو الدليل
وان كان هو ايضا مثل الامثلة السابقة في ذلك والذي يقوى في النظر جريان القاعدة فيه وقد يسبق الى بعض الاذهان
ان كل دم شك في كونه حيضا يدور امره بين الامكان والامتناع اذ هو في الواقع لو لم يكن حيضا يمتنع كونه حيضا
فاي فرق بين هذا وبين الامثلة السابقة وهو ناش عن قصور النظر وتوضيحه ان نفس الامكان انما هو احتمال
الشيء للطرفين وما امكن كونه حيضا في الواقع وعدمه فاحد طرفيه وجود والاخر نفي والاول واجب والثاني ممتنع
بخلاف مثل الخنثى فان الشك فيه اولا في كونه امرأة وعدمه فلو لم يكن في الواقع انثى فهو ممتنع ولو كان انثى فهو ممكن لانه
حيض فالشك في الحيض هنا في مرتبتين احدهما في امكانه وامتناعه وثانيهما في كونه حيضا وعدمه وذلك واضح
عند البيئة والثالث ان يجري قاعدة الامكان ما لم يرد فيه نص على امارة يعلم بها ذلك فلو كان مورد الامارة لم يعمل
بقاعدة الامكان كما اذا اشتبه الدم بالعذرة فان الشارع جعل الميزان في معرفته التطوق وعدمه او اشتبه بالقرحة فان
الميزان فيه انما هو الجانب كما دل عليه الرواية على اختلاف في عبارتها وعمل بها الاصحاب اذ التعارض بين ما دل على
الامارتين وبين دلالة الامكان عموم وخصوص مطلق ودليل الامارتين اخص منها فيعمل به نعم يعتمد على الامارتين في
مقدار ما شمله دليلهما وفيما عدا ذلك ايضا يركن الى القاعدة وفي اعتبار العلم بوجود القرحة او الجرح بحصول الافتضاض
للبكر وكون الشك ابتدائيا او عمومه للشك فيها ايضا ولمستصحب الحيض والقرحة ولصورة العلم بالامتزاج او التعاقب وغير
ذلك من الاحتمالات المتصورة كلام طويل وهنا فروع عديدة لطيفة وشحنا بها شرح النافع من ارادها فليطلبها
فان فيها ما لم يسبق اليها سابق وبالجملة فما شمله دليل الامارتين من صور المسألة يركن اليها وما خرج عنه في نظر الفقيه

البينة فالمرجع القاعدة كما لو لم يمكن الاختبار بالامارتين من اصله او اختبر فلم يتميز كما لو خرج بعضه متنعما وبعضه منطوقا
فتعارض المفهومين في الخبر يوجب الرجوع الى القاعدة وفي ما ذكرنا كفاية لمن له دربة وهنا كلام وهو ان بعد ما ذكرنا من
من تقدم الامارة على الامكان فقد يتوهم ان الشارع جعل الاوصاف امارة عند الاشتباه بالاستحاضة كما جعل الامارتين
للقرحة والعذرة فلا يبقى مورد للامكان ولذلك ذهب جماعة من متقدمي المتأخرين الى اعتبار الاوصاف والتميز مطلقا ولم يجعله
مقصورا على المضطربة وترك العمل بالامكان لكثرة الاخبار المطلقة الدالة على اعتبار الاوصاف والتحقيق ان يقال اولا ان ذلك
غير مانع من القاعدة لوجود مقام لا يمكن فيه التميز بالاوصاف لتعارضها او وجودها في جميع الدم او فقدانها في الكل او
عدم امكان الملاحظة ونحو ذلك وثانيا انه قد دلت طائفة على كون الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيضا كما يجيء ذكرها وسيأتي ان
المراد منها على ما ذكره شيخ الطائفة فادلة الوصف غير باقية على حالها مع ان في ادلة قاعدة الامكان ما يمنع من اعتبار الاوصاف
كما سيتم عليك فهي لا يعارض القاعدة مضافا الى ان التعارض بين ادلة الاوصاف وادلة قاعدة الامكان انما هو بالعموم من
وجه لدلالة قاعدة الامكان على الحيضية وان لم يكن وصف ودلالة الوصف على الحيضية وان لم يكن امكان والترجيح مع القاعدة
لكثرة المرجحات من الفتوى والنص وقوة ادلتها كما ستسمع وقد يتخيل ان ما خرج عن الامكان فقد دل الدليل على عدم حيضيته
فهو خارج عن دليل الوصف بقاعدة التخصيص فيؤول الامر بعد ذلك الى كون دليل الاوصاف اخص مطلقا لجريان الامكان
فيما لا وصف فيه وعدم جريان الوصف فيما لا امكان فيه ولكن نقول الميزان في التعارض انما هو ملاحظة الدليلين في نفسهما لا
بعد ورود التخصيص والتقييد على احدهما على انا نقول ان ادلة الاوصاف مثبتة لا نافية اذ غاية ما ذكر فيها ان دم الحيض حار عبيط
يخرج بحرقة ولذع ودلالته على عدم كون ما سواه حيضا انما هو بالمفهوم الضعيف وليس في الروايات على ما في بالي مع كثرتها
ما يدل على ما لم يكن كذلك فهو ليس بحيض فلا مانع من كون الوصف امارة حيث وجد والامكان يجري فيما لو انتفى
الوصف ودعوى ان صدور هذه الاوصاف في بيان الماهية فيدل على الحصر من تلك الجهة مدفوعة بان المعلوم كونها
اغلبية والا فقد يعلم كون الدم حيضا مع فوات الاوصاف كما هو معلوم من حال النساء فان دم الحيض على ما حققناه ليس
من الموضوعات المجملة فانهن يعرفنه مع انه قد يتخلف الاوصاف في الامزجة فمن الواضح عدم كون ذلك هو المعيار الكلي فالقول
بان المشكوك فيه يدور حكمه مدار وجود الاوصاف وعدمها مع العلم بان الاوصاف قد يتخلف بعيد عن مذاق الفقه سيما مع
وجود الادلة القوية على اعتبار قاعدة الامكان الرابع في الادلة الدالة على هذه القاعدة وهي امور احدها الاجماع المنقول
في المعتبر والمنتهى على كون ما بين الثلثة والعشرة حيضا على الاطلاق فيشمل ما في العادة وخارجها او الملفق منهما و
ما اشتمل على الاوصاف او على مخالفها بل في عبارة المحقق التعميم للواجد للصفة والفاقد لها وهذا الاجماع وان لم يكن
عاما لكن يتم بأحد وجهين احدهما ان الظاهر من الحكم بالحيضية هنا انما هو لكونه قابلا لان يكون حيضا ولا وجه
له سوى ذلك فكذلك فيما عدا الفرض من موارد الامكان وثانيهما ان الفاضلين عللا بانه دم يمكن ان يكون حيضا فيكون
حيضا وظاهر هذا التعليل ايضا نقل الاجماع على القاعدة ولو كان محض تعبد في المقام لما كان لهذا التعليل بعد دعوى
الاجماع موقع فالتسري الى ساير موارد الامكان لا باس به مضافا الى اجماع الشيخ المحكي في الخلاف على اعتبار الامكان وان خالف
الوصف ويأتي لذلك مزيد بيان فيما بعد وثانيها الشهرة المحكية في كلام الاصحاب على العمل بالقاعدة وهي عاضدة للاجماع
المحكي ومرجحة للاخبار الدالة على هذه القاعدة وهي محصلة كما لا يخفى على من لاحظ عبارة الاصحاب وثالثها اصالة الحيضية في
دم النساء وتقرير هذا الاصل يتم بوجوه احدها الغلبة اذ لا شبهة في ان الغالب في الدم الخارج من المرأة انما هو الحيض والاستحاضة
وغيرها نادر بالنسبة اليه فالمشكوك فيه يلحق بالغالب وثانيها انه دم طبيعي مخلوق باصل الخلقة زائد على الدم المسكون في العروق

جعله الله لعم الاستعداد للرحم وتغذية الولد ما دام في الرحم وبعد خروجه ايضا بصيرورته لبنا في ثدي امه وما عداه مما يحصل من غيره
من جرح او قرح او غير ذلك وليس بمحكوم ابتداء بالاصالة الطبيعية وكل ما عداه فهو خلاف الطبيعة وكون الدم الخارج
طبيعيا ارجح في النظر من كونه على خلاف مقتضى الطبيعة وثالثها انه لما كان ما عداه من الدماء يحصل لعلة حادثة فمتى شك
في ذلك فالاصل عدم حدوث هذه العلة فينفي كونه غير الحيض بنفي علته بالاصل فيصير حيضا لمكان الانحصار الا ان مرجع هذا الى
الوجه الثاني نظرا الى كون المناط فيهما الطبيعة وعدمها فلا وجه لعدهما وجهين في تاسيس الاصل الا ان نقول ان المراد من الوجه
الاول ليس نفي العلة الحادثة بل المراد بقاء الطبيعة على حالها بمعنى ان طبيعة المراة لما علم كونها مما يكون فيها الدم ويخرج عنها
فالاصل بقاء هذه الطبيعة والاستعداد فان قلت ان كون الدم غير الحيض لا ينفي استعداد المراة للحيض واستعدادها لا يثبت
كون الدم منه فالدليل على هذا الوجه يصير عقيما قلت كما ان الطبيعة تقتضي تكون الدم تقتضي خروجها على مقتضى الطبع
فيكون خروج دم الحيض ايضا من مقتضيات الطبيعة فاذا شك ان هذا الدم من مقتضيات الطبع ام لا يقتضي القاعدة كون
الخروج بمقتضى الطبع فتدبر جدا ورابعها هي الادلة على القاعدة ما دل من الروايات على ان الدم اذا تقدم على العادة فهو
حيض وان كان بوصف الاستحاضة كما هو ظاهر اطلاق بعضها وصريح بعض اخر مع ما فيها من التعليل بان العادة قد
تتقدم وقد تتاخر وبانه ربما يعجل الدم ولو لم يكن الامكان معتبرا في الحكم بالحيضية لم يكن للحكم بها وجه مع التقدم على العادة
سيما مع معارضة العادة الموجبة للظن بعدم الحيضية اذ مقتضاها كونها في العادة لا في خارجها مع ان في التعليل بالتعجيل
دليل على ان احتمال تقدم الدم على العادة كاف في الحيضية وهو المراد بقاعدة الامكان فتدبر وخامسها ما دل من الروايات
الكثيرة على التحيض بمجرد رؤية الدم منها الخبر المعمول به عندهم اي ساعة رات الصائمة الدم تفطر ومنها قوله ع انما فطرها
من الدم وهذه النصوص تدل على ان الدم الخارج مبني على ان يكون حيضا حتى يعلم انتفائه باختلال الشرائط ونحوه فلو لم يكن
القاعدة في الحكم بالحيضية مع الامكان لكان ينبغي الاستمرار على العبادة حتى يعلم المبطل وسادسها الاخبار الدالة في ذات
العادة على انها اذا رات الدم فيما بعد العادة تترك العبادة وتستظهر حتى ينكشف الحال او بالتجاوز عن العشرة وليس ذلك الا
لامكان الحيضية بل هذا يدل على قوة قاعدة الامكان اذ الظن الناشي عن العادة يقتضي بعدم كون ما بعدها حيضا فالغى
الشارع هذه الامارة القوية في قبال الامكان فاذا يترك الحكم في غير ذات العادة في العمل بالامكان بالاولوية لانه بلا معارض
مناف فتدبر وسابعها ما ورد في الموثق المشهور وغيره ان الدم قبل العشرة من الحيضة الاولى وليس ذلك الا لاجل العمل بالامكان
ودعوى ان ذلك دليل في ذلك تعبدا فيما بين العشرة مدفوعة بانا نفهم من ذلك ان ليس البناء في الدم على الطهر حتى يظهر كونه
حيضا فتامل وثامنها روايات الامارة في القرحة والعذرة فانها دلت على ان الدم المطوق من العذرة والخارج عن الجانب
الايسر او الايمن على اختلاف في متن الرواية كرخة وما سواها دم حيض مع انه لا ملازمة وقد لا يكون مطوقا ولا يكون
حيضا ايضا فاكتفاء الشارع في الحيضية بفقدان امارة الخلاف دال على ان امكان كاف في الحيض من غير حاجة الى امارة
دالة عليه وتاسعها الروايات الدالة في الحامل على ان الدم الخارج عنها حيض تترك به العبادة مع التعليل فيها بان الحبلى
ربما قذفت بالدم فان ظاهرها الحكم بالحيضية بالاحتمال سيما مع الحمل الذي لا يتفق معه الحيض غالبا بل ذهب طائفة من الاصحاب
على ان الحيض لا يجتمع مع الحمل وجعلوه كالصغر واليأس وغيرهما يعمل فيه بالامكان بالاولوية القطعية وعاشرها ما دل من
الروايات على ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض والمراد بايام الحيض كما فسره الشيخ في المبسوط ايام الامكان لا خصوص ايام
العادة ومع تفسيره بايام الامكان على الاطلاق ادعى الشيخ في الخلاف عليه الاجماع مضافا الى ان روايات الوصف انما وردت
في مقامات خاصة ومقتضى القاعدة الاقتصار فيها على موردها فلو لم يعمل بقاعدة الامكان لبقي اكثر المقامات تحتاج

عن البيان والبناء على الطهارة حتى يعلم الحيضية مما يقطع بفسادها بعد ملاحظة هذه الادلة وفتاوى الاصحاب فلا وجه بعد
ذلك للمناقشة في الغلبة بانا نمنع حجيتها وبانها معارضة بالظن الحاصل من فقد الصفة فان الغلبة في مثل المقام حجة وفقد
الصفة كما قررناه ليس امارة للعدم بل وجودها امارة للوجود بل قد عرفت ثبوت الحيضية بدون الوصف في ايام الامكان و
في ايام العادة مع ما هو معلوم من طريقة النساء الا من قل بعرفهن انه حيض مع الخلو عن الوصف كما لا عبرة بدعوى ان الاجماع
الفاضلين مختص بما بين العشرة وهو مسلم والنصوص الدالة عليه ايضا مع ان المحقق الذى هو ناقل الاجماع منع من تحيض
المبتدأة بمجرد رؤية الدم ولم يقل عند فقد امارة العدة والقرحة بالحيضية اذ الغرض الاستفادة من التعليل ودعوى عدم
الفرق بينها وبين غيرها ولعل توقفه في المبتدأة لتعارض الادلة او لوجود دليل على عدم التحيض راجح في نظره كما قال بعدم
اجتماع الحيض مع الحمل للدليل وهذا لا يمنع من اعتبار قاعدة الامكان والنظر في اخبار التقدم على العادة بان ظاهرها
كون الدم واجدا للاوصاف بدعوى ان لفظ الدم ظاهر في الاسود الحار العبيط وما سواه لا يشمله لفظ الدم ساقط جدا و
ظهور لفظ الدم في المعنى الاعم من واجد الصفة وفاقدها مما لا يمكن انكاره وورود اخبار التحيض في الصائمة في مقام بيان حكم
اخر وهو كون الحيض مفطرا للصوم لا ينافي دلالته على اعتبار التحيض اذ قوله اى ساعة رأت الدم تفطر شامل لرؤية الدم المشكوك
في حيضيته مع انه امر بالافطار وليس الا لانه حيض شرعا كما ان نحو المعارض لاخبار الاستظهار غير مناف للدلالة لبنائها على الامكان و
كون الموثقة في مورد الاجماع غير مناف للاستناد اليها في غيره ودعوى ان الفرض في صورة الاشتباه بالقرحة ولا نزاع في
صورة الاشتباه فاذا انتفى ذلك بفقد الامارة يتعين الحيضية مدفوعة بانه خلاف ظاهر الاطلاق في الروايات ومنع بعض
الشيخ الرواية بايام الامكان ومنع دعوية الاجماع مما لا ينبغي صدوره عن محصل فان فهم الشيخ ليس الا من استنباطه من
النصوص والفتاوى واى شيء اوثق من ذلك فالعمل بقاعدة الامكان بعد دلالة هذه الادلة القوية متعين والمناقشة
غير مسموعة الخامس في بيان جملة من المقامات المستثناة عن قاعدة الامكان منها ما زاد على عادة المرئية او عن عادة الاقارب
والاقران وعلى ما في الروايات مع تجاوزه عن العشرة مما نقص عن العشرة الى كلها فان قاعدة الامكان تقضي بالحيضية لكن
دل الدليل على الرجوع الى المقادير المذكورة ومنها ما كان فاقدا للاوصاف اذا حصل الاشتباه بالاستحاضة لقيام الدليل على اعتبار
الوصف فيه ومنها الدم المستمر تمام الشهر مع قلة الفواصل بين احاده عن اقل الطهر فيحكم فيه بالحيضة الواحدة في وجه وان
اقتضت القاعدة كون ما بعد اقل الطهر حيضا اخر ومنها ما زاد عن اقل الطهر من الدم الثاني بثلثة متوالية فما زاد الى العشرة مع
نقص النقاء عن اقل الطهر الممكن اتمامه من الدم فان القاعدة تقضي بالحيضية ولكنه غير مقيد بوجوه اخر مذكورة في محلها وتنقيح
هذه المباحث يحتاج الى بحث طويل والغرض هنا تاسيس ما يكون بمنزلة القاعدة الكلية وبهذه القاعدة يتخلص في باب الدماء
عن فروع كثيرة غامضة من اراد ها فليلاحظها فائدة هى كالتتمة لهذه القاعدة وهى انه بعد القطع بعدم الحيضية اذا شك
في كون الدم استحاضة او غيره من دم القرحة وغيرها فالظاهر البناء على انه استحاضة وهذا ايضا كقاعدة الامكان وارد
على اصل الطهارة والمدرك في ذلك كون الاستحاضة طبيعيا بالنسبة الى غيرها لخروجه من عرق العاذل وتكونه في اغلب الافراد مضافا
الى غلبته بالنسبة الى سائر الدماء فمتى شك فيه بالغالب المعتاد مع ان الاصل عدم حدوث علة اخرى من قرحة او غيرها مضافا
الى ان المستفاد من الروايات المأثورة في باب الدماء كونه اصلا بالنسبة الى غيره وكون الدم المعلوم عدم حيضيته محكوما بانه
استحاضة من ارادها فليراجعها وظاهر عبارات الاصحاب ايضا فانه اذا اختل شرائط يحكمون بانه استحاضة ولا يشكك احد
في انه لعله دم جرح فينبغي التمسك باصل الطهارة بل يتسالمون على الحكم بالاستحاضة مع ان كون الحكم بالاستحاضة بعد
العلم بعدم الحيضية مركوزا في الاذهان عند النساء وغيرهن اقوى دليل على هذه القاعدة بل هو واضح عند من له ادنى تتبع و

ولاغرابة في عدم التعرض لهذا الاصل في كلمة الفقهاء والله العالم بحقايق الاحكام **تنبيه** قد اعتبر في العبادات كما لا
يخفى على من لاحظها اجزاء وشروط كثيرة قد ياتي العامل بها على ما هي عليها وقد ياتي على خلاف ما هو عليها وينتشر من ذلك
فروع كثيرة تعرض لبعضها الاصحاب و تنقيح الضابط في ذلك حتى يرجع في الفروع اليه من اهم المطالب الفقهية وفروعها عمدة
الفروع المشكلة العامة البلوى فنقول الاتي بالعبادة على كيفية مخصوصة تارة يقع الكلام بالنسبة الى ملاحظتها من حيث الاحكام
واخرى يبحث عنها بالنسبة الى الموضوعات فهنا مقامان المقام الاول في حيثية الحكم لاريب ان الاتي بالعبادة على هيئة خاصة
اما ان ياتي بها موافقا لحكم الله الواقعي في اجزائه وشرائطه ولواحقه مع اعتقاده بانها موافقة لذلك واما ان ياتي
بها مخالفا للحكم الالهي مع اعتقاده المخالفة واما ان ياتي بها موافقا للحكم الواقعي غير معتقد بالموافقة واما ان ياتي بها
مخالفا للواقع مع اعتقاده الموافقة فهذه اقسام اربعة لا خامس لها فلنتكلم عن الاقسام بما يوضح المراد القسم الاول
هو الاتي بها مطابقا للواقع مع اعتقاد المطابقة وفيه صور اوليها ان يكون الاعتقاد بالمطابقة على طريق العلم القطعي
الوجداني الذي لا يحتمل فيه الخلاف عادة اذ هو الميزان في الاحكام الشرعية واليه ينصرف اطلاق لفظ العلم في الكتاب والسنة
وهذه العبادة صحيحة بمعنى حصول الامتثال و ترتب الثواب و صحيحة بمعنى كونه مسقطا للقضاء لو كان لتلك العبادة قضاء
لاتيان بالعبادة على الوجه المامور به فيفيد الاجزاء وهو اجماعي عند الاصحاب لا اعرف فيه خلافا ولا يفرق في الحال في
هذا الفرض بين كون هذا العلم ناشئا عن اجتهاد مصطلح او تقليد موصل للعلم او لقراين اخر اذ ليس وراء العلم شيء وادلة
التقليد و الاجتهاد انما هو مع عدم حصول العلم القطعي كما يشهد به تقييد الروايات والايات السؤال عن اهل الذكر والعلم
بصورة عدم العلم فلا تذهل و ثانيتها ان يكون الاعتقاد ناشئا عن اجتهاد ظني معتبر بمعنى قيام دليل على حجيته وهذا ايضا
موجب لحصول الثواب و سقوط القضاء لو كان قضاء اذ الفرض موافقة الواقع فيجزي و غاية ما ثبت شرطية الاجتهاد او التقليد مع
عدم العلم وهو حاصل وقد حصل المامور به مطابقا للواقع بطريق مجعول من الشرع و ثالثتها ان يكون الاعتقاد عن
تقليد معتبر جامع للشرائط المقررة من حيث المفتي والمستفتي والواسطة وغير ذلك وحكم هذه كالثانية والدليل الدليل
ورابعتها حصول الاعتقاد الظني من غير طريق معتبر من اجتهاد او تقليد كما لو حصل الظن من متابعة الاباء والامهات او
ملاحظة كلام المعلم او مشاهدة طريقة الناس او قراءة كتاب من كتب الفقه ونظاير ذلك كما هو الغالب في الاعوام والنساء
بل في كثير من اصحاب المعرفة والبصيرة ايضا فانهم ظانون بمطابقة اعمالهم للواقع من دون اجتهاد و تقليد معتبرين وليس
علما قطعيا ايضا لانهم يحتملون الخلاف كلما التفتوا الى ذلك كما انهم يترددون ويحتملون الخلاف عند التشكيك لكنهم لا يلتفتون
الى ذلك غالبا ويطمئن نفسهم بالمطابقة للواقع وهذا مفيد للامتثال بمعنى حصول الثواب لاتيانه بالمامور به ناويا للتقرب ولا
عقاب ايضا عليه من جهة عدم تعبده بطريق مامور به اذ هو لم يلتفت على التكليف بالطريق كما هو المفروض والتكليف بما لا يطاق
غير جائز عقلا ونقلا والعقاب على ما لم يعلم من دون تقصير قبيح على مقتضى قواعد العدل فاحتمال ثبوت العقاب عليه ساقط
جدا واما الصحة بمعنى سقوط القضاء لو كان قضاء ففيه قولان ذهب جمع من الاصحاب الى ثبوته قيل وهو ظاهر اطلاقهم بفساد
عبادات الجاهل يريدون به من ليس بمقلد ولا مجتهد لا يفصلون بين المطابق للواقع وغيره ولا بين المقصر وغيره ولعل
هذا بناء منهم على شرطية احد الامرين في الصحة بهذا المعنى والذي يقوى في النظر القاصر عدم شمول كلامهم لهذا القسم
والفرق بين مسئلة الجاهل وبين قولهم لا بد من الاجتهاد او التقليد لانهم يقولون بان الجاهل غير معذور والظاهر
من كلمة المعذور كون عمله مخالفا للواقع فالبحث انما هو في صورة المخالفة لا في صورة الموافقة فدعوى شمول كلام القائلين
بعدم معذورية الجاهل للجاهل الغير المقصر المطابق عمله للواقع مشكلة بل ممنوعة وكيف كان فالمتبع الدليل ولنا على صحة

من اتى بالعبادة مخالفا للواقع لجهل او نسيان او غفلة موضوعا او حكما مع الاجتهاد او التقليد او بدونهما

ذكرنا

١٦٤

ذلك وجوه من الادلة احدها انه اذا اتى بالماموربه مطابقا للامر الواقعي المتعلق به معتقدا مطابقته وقاصدا للامتثال فينبغي ان يكون
مجزيا والطريق انما اعتبر للوصول الى ما هو الواقع وليس امرا تعبديا كما هو شرط للصحة والاصل عدم شرطيته لذلك للصحة ولم يقم
دليل على ذلك والاجماع عليه ممنوع بل معلوم العدم وثانيها ان الظاهر من طريقة العرف والعادة ذلك فلو جعل المولى للعبد
طريقا الى معرفة اوامره ونواهيه فاعتقد العبد على صدور امر منه من غير تلك الطريق واتى به وصادف الواقع لا يحتاج بعد
ذلك الى الاتيان به ثانيا والسر في ذلك انهم يفهمون كون الطريق للوصول لا شرط الصحة المامور به وهذا طريق لا ينكر
الان يعلم كون الطريق شرطا وثالثها ادعاء الاولوية اذ الشارع متى ما اعتبر طريق الاجتهاد والتقليد الذين لا يطمئن بهما
النفس غالبا وهو محل للزلل والخطر وجعلهما كافيين في الامتثال واسقاط القضاء فلتجعل الوثوق الحاصل من ملاحظة
الامارات والقرائن الحاصلة من ملاحظة طريق المتشرعة كافيا بالاولوية والفرض انه وافق الواقع ورابعها الاخبار الكثيرة
جدا المنتشرة في ابواب الفقه المشتملة على السؤال عن بيان العمل بكيفية اعتقدها السائل فقال لا باس بذلك مثل ان
يقول شككت في كذا او سهوت عن كذا فاتيت بكذا او كان في ثوبي كذا ففعلت كذا فاجاب الائمة في امثال ذلك بالصحة حيث كان
عمل السائل باعتقاده وموافقا للواقع ولو كان العمل بغير طريق تعبدي باطلا وان وافق الواقع لما كان ينبغي هذا الجواب بل
كان ينبغي ان يقول اعد هذه الصلوة ولكن بعد ذلك افعل كما فعلت واحتمال كون السائلين عالمين بالحكم عن طريق معتبر
مستبعد جدا اذ الظاهر انهم كانوا يعتقدون ذلك من القرائن ومما راوا غيرهم من المتشرعين يعملون كذلك والاولى
وجه لكونهم عالمين على طبق حجة شرعية ثم كانوا يكررون السؤال وهذه الروايات وامثالها كثيرة لا يخفى على من تتبع ابواب
الفقه ومما يؤيد ذلك جواب الائمة اذا خالف عمله الواقع بالاعادة فانه كاشف عن كون عملهم على حسب معتقدهم لا عن
حجة شرعية وخامسها ما هو المعلوم من ملاحظة الاخبار المذكورة من ملاحظة طريقة المسلمين كون بناء المسلمين خلفا
وسلفا على ذلك فلو كان مع ذلك يجب القضاء لانتشر من الائمة الامر على ذلك ولاشتهر ذلك بين الاصحاب بل المسلمة
فانه لعموم البلوى وقل ما يتفق شخص يعمل باجتهاد او تقليد من اول بلوغه مع انه لم نجد مما يدل على لزوم القضاء عليها ولا
اثرا وسادسها ان وجوب القضاء مع ذلك موجب للعسر والحرج الشديد بين المتفقين في الشرع بالنصوص القطعية وبالاجماع
كذلك وقد تقدم تحريره وسابعها ان ثبوت القضاء فرع صدق الفوات ومن اتى مطابقا للامر الواقعي واذا انبنا في ذلك
على الصحة فنقول اما ان يصدر منهم هذا العمل ولا يلتفتون الى الطريق الى حصول الموت فالحكم ما ذكرناه من سقوط القضاء
والعقاب وحصول الامتثال والثواب واذا عرض عليهم الالتفات والتنبه وحصل لهم التزلزل في اعتبار الطريق فيجب عليهم تحصيل
الاجتهاد والتقليد بالنسبة الى الاعمال اللاحقة لزوال الاطمينان وانما الكلام في طريق معرفتهم لكيفية الاعمال السابقة انها
هل كانت مطابقة للواقع حتى يدخل في البحث السابق ولا يدخل فيها شيء من حكم المخالف للواقع فنقول يعلم ذلك بالاجتهاد
او التقليد المعتبرين او العلم القطعي لو انفتح بابه فههنا ثلث صور احدها انهم بعدما يحصلون الطريق المعتبر من اجتهاد او
تقليد او علم قطعي يجدون ما عملوا سابقا مطابقا لذلك وهذا قد ظهر حكمه من عدم لزوم القضاء وما ذكرناه سابقا كان
حكم المسئلة بنفسها وهذا القسم انما هو بالنسبة الى نفس العاملين وثانيها انهم يجدون اعمالهم السابقة مخالفا لما فهموه
الان من الطريق المعتبر وهذا هو القسم الاتي الذي نذكر حكمه فيمن اعتقد المطابقة وكان مخالفا للواقع وثالثها انهم
يشكون في انه هل كان مطابقا لهذا ام لا والمراد بالشك هنا اعم من الظن اذ هو معناه لغة وبعبارة اخرى لا يعلمون الموافقة
ولا المخالفة من جهة نسيانهم كيفية ما عملوا سابقا بمضي الزمان وهنا وجهان احدهما الحكم بلزوم القضاء لعدم تيقن
البرائة مع وجود الخطاب والمسقط انما هو الموافقة للواقع ولم يعلم فالاصل بقاء الامر فيجب الاتيان ثانيا والمراد بل القضاء او

كان

كان قضاء وثانيهما العدم لان المفروض كونه اتيانا وقته معتقدا للمطابقة ولم يحصل العلم الآن بالمخالفة غايته الشك
فيدخل في عموم ادلة عدم العبرة بالشك بعد الفراغ فلا يوجب هذا بطلانا في العمل الواقع على وجه الصحة والظاهر المشهور
القائلين بعدم المعذورية لو شمل كلامهم هذا الفرض نحو احدهما ان التكاليف مثبتة وسبيل العلم اليها منسد ولا
دليل على العمل بما عدا الاجتهاد او التقليد فيما عداهما غير موجب للخروج عن عهدة التكليف والجواب ان الكلام ان كان
في التكليف بالاخذ باحد الطريقين فهو في المقام غير معقول اذ الفرض عدم العلم به وعدم خطوره بالبال فلا وجه
للتكليف وان كان البحث في الشرطية المستلزمة للبطلان بدونه فنقول لم يقم دليل على شرطيتهما وانما هما طريقان للوصول
الى المامور به فاذا حصل الواقع وتبيناه فلا مانع من صحته بل نقول فيمن يتفطن لذلك ولم ياخذ باحد الطريقين ليس بطلان عبادته
من جهة الشرطية بل من جهة انه لا يطمئن بكونه مأتيا به مامورا به فلا يحصل منه قصد التقرب وثانيهما قوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وما ورد من الاخبار على الامر باخذ الاحكام من فقهاء الرواة والعلماء الزاهدين في دنياهم دون
غيرهم والجواب اولا ان هذه التكاليف لا تتعلق الا بالعالم بصدورها واما الجاهل الصرف فهو غير مكلف بذلك لانه
بما لم يعلم وثانيا بمنع شموله لمثل هذا الفرض اذ المتبادر من العلم في امثال هذه المقامات هو العلم العادي الذي يطمئن به النفس
ومن حصل له هذا الاطمئنان من ابيه او من معلمه فلا ينصرف اليه هذه الاطلاقات بعد مثل ذلك عالما باحكامه عرفا وثالثا
غايته ما ثبت من ذلك وجوب الرجوع الى المجتهد لغير المجتهد واما كون ذلك شرطا بحيث يبطل العبادة بدونه وان فهم العامي حكم
الله باعتقاده واتى به على طبق الواقع فلم يثبت من هذه الادلة وثالثها ما دل على النهي عن الاتباع بما وراء العلم مثل قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم ونحوه فانها ناهية عن غير العلم وما نحن فيه منه فيكون فاسدا والجواب بان هذا التكليف لا يتعلق
الا على العالم به ولو اجمالا والحكم الوضعي وهو الفساد تابع للنهي فيكون كمن اتى بالصلوة جاهلا بان المكان غصبي فيرتفع الحكم
الوضعي بزوال المتبوع وبان كون هذا الفرض داخلا في الاية ممنوع والوجه قد تقدم ورابعها ما ورد في الروايات على انه
لا عمل الا بالفقه والمعرفة وبالعلم وباصابة السنة ولا عمل الا بولاية ولي الله ونظاير ذلك وظاهر هذه انما هو الشرطية ومقتضاها
البطلان والجواب ان ما نحن فيه فقه ومعرفة واصابة سنة لانه اخذ الاحكام عن طريقة المشروعة المتلقاة عن صاحب الشريعة
معتقدا كونه المامور به وهو في الواقع كذلك على ما هو المفروض ومثل هذا لا يعد عملا بغير فقه وبان الظاهر من كون العمل
بلا ولاية ولي الله وطاعته شرطية الايمان وعدم كون الحكم ماخوذا من اهل القياس والاستحسان ولو سلم كون المراد اخذه
عن ارشاد ولي الله بعينه فنقول لا ريب ان الاخذ مع الواسطة داخل في ولاية ولي الله وليس خارجا عنه وليس في ايدي
الناس من الاعمال الا بارشاد الولي ع لم ياخذ منهم المكلف المفروض الا باعتقاد انه ما بين ولي الله من الاحكام فليس عمله الا
بولاية ولي الله دون غيره فلا وجه للبطلان وبالجملة الحكم ببطلان عبادات من لم يكن مجتهدا ولا مقلدا مع عدم
علمه والتفاته باعتبار احد الامرين وزعمه لزوم تعلم احكام الله واعتقاده انها انما هي في ايدي الصلحاء والمقدسين و
ارباب الدين فاخذ به معتقدا ان ذلك هو المامور به وصادف الواقع واخذ من المجتهد ايضا لا بعنوان انه مجتهد بل لانه
ايضا كسائر العلماء واصحاب الاطلاع على الدين وانه حفظة القناد وليس على الدليل بعينهما عليه بل ربما يدعى انه طريقة الناس خلفا
وسلفا ولو لم يكن هذا مسقطا للقضاء لانتشر هذا الحكم اشد الانتشار وقد اشتهر خلافه واما حصول الثواب على عمله ذلك
وعدم ترتب العقاب عليه فمما لا شبهة فيه القسم الثاني هو الاتي بالعبادة مخالفا للواقع معتقدا للمخالفة ولا ريب ان هذه العبادة
غير موجب للثواب لانه غير مطيع عرفا وغير آت بالمامور به على وجهه وتامة قصد التقرب مع علمه بالمخالفة لا يمكنه قصد التقرب
وموجب للعقاب ايضا من جهة تقصيره في تحصيل الحكم وتقاعده عن الجهاد في سبيل الله وابيانه وامره وغير مسقط للقضاء

القسم الثالث هولائي بالعبادة مخالف للواقع معتقد للمطابقة

ايض لفوات المأمور به عنه فلشمله ادلة القضا او بقا الامر الاول لو كان موسعا غير موقت او مع بقا الوقت فلزمه
الاتيان على نحو مطابق ومرادنا بالمعتقد للمخالفة من اعتقد ان هذا العمل غير مأمور به سوا كان باجتهاد او تقليد
او باعتقاد من الامور الاخر فان كل ذلك سوا في نام وهذه المسئلة ان لم يكن من الضروريات فلا شك في كونها اجماعيا
فاقامة الحجج اللفظية او العقلية غير محتاج اليها القسم الثالث هولائي بالعبادة مخالفا للواقع معتقد للمطابقة وفيه
صور احدها ان يكون اعتقاده المطابقة علما قطعيا من اجماع او غيره من اسباب العلم وثانيها ان يكون اعتقاده
حاصلا عن اجتهاد وثالثها ان يكون معتقدا للمطابقة بالتقليد ورابعها ان يكون الاعتقاد الظني من غير الطريقين
كاعتقاد اكثر العوام والنسوان وهذه الاشخاص لو لم ينكشف لهم الواقع وبقي لهم اعتقاد المطابقة الى حال الموت
فلا ريب في حصول الثواب وعدم العقاب وانما البحث في القضاء عنهم ويعلم ذلك من بيان الحكم في صورة الانكشاف وفي
احتمال ترتب العقاب على القسم الرابع بل القول به كما نقله بعض المتاخرين اما مبني على منع الصغرى وهو كون المكلف
قاصرا غير ملتفت الى لزوم الاجتهاد والتقليد واما مبني على ثبوت العقاب على ما لم يعلم ايض والاول خلاف الفرض
وخلاف الوجدان والثاني خلاف طريقة العدل وبالجملة لا يهمنا البحث في جهة الثواب والعقاب وتفصيل الكلام فيه
محل اخر واما البحث في القضاء وعدمه فهنا مباحث اربع الاول فيمن علم قطعا وعمل به وانكشف خلافه او زال العلم وحصل
الشك ففيه صور احدها صورة طرو الشك في انها كانت مطابقة ام لا والحق في هذه الصورة عدم الاعتبار بهذا
الشك لانه شك بعد الفراغ وقد تقدم في العناوين السابقة دالة على عدم الالتفات اليه هذا بالنسبة الى ما مضى
واما بالنسبة الى ما ياتي فيجب تحصيل الاطمينان والاعتقاد المعتبر على الصحة حتى يمكن قصد التقرب في ذلك واضح
ومع عدم الامكان في تحصيل الاعتقاد من تقليد او اجتهاد ففي استصحاب حكم العلم السابق ولزوم الاحتياط
وجهان وثانيها حصول الظن بالمخالفة والحق ان هذا ايض لا عبرة به اما لانه من افراد الشك اللغوي فيندرج تحت
ادلة الشك بعد الفراغ فلا يلتفت اليه واما لان الظن غير مانع عن الاحتمال فاحتمال المطابقة باق وقد كان في وقت العمل
معتقدا للصحة قاطعا بها ولا يعارض هذا الظن لذلك القطع وقت العمل وتقديمه هذا على ذلك بترجيح الظن على العلم فاجراء
حكم العلم بالنسبة الى ما مضى اقوى من اجراء حكم هذا الظن مضافا الى ان هذا الظن وان حصل من طريق معتبر كالاجتهاد
وغاية ما ثبت اعتباره بالنسبة الى ما بعد من الاعمال واما بالنسبة الى ما مضى مع صحته عند العمل فلا دليل عليه مع ان العلم
السابق حجة ومقتضاه الاجزاء ما فعل على طبقه ولم يعلم كونه مخالفا للواقع وهذا الظن بالخلاف يحتمل الخلاف بخلاف ذلك العلم
بل احتمال الخطاء في هذا الظن اقوى منه في ذلك العلم فلا وجه لوجوب قضاء ما فات بمجرد الظن وثالثها حصول القطع بالمخالفة
وفيه وجهان احدهما لزوم القضاء لانكشاف عدم الامتثال للامر الواقعي فهو اما باق فيجب الاتيان به او فائت فيجب القضاء
للفوات وثانيهما ان احد العلمين ليس باولى من الاخر والترجيح من غير مرجح غير جائز وكما ان احتمال الجهل المركب في العلم
الاول فكذلك العلم الثاني ولعل الاول كان مطابقا للواقع والثاني مخالفا له والاقوى وجوب القضاء لما سبق لما قررناه في
محله من ثبوت التكليف بالاحكام واقعا وجهل المكلف غير مسقط عن ذلك واعتقاده بخلافه قائم مقامه ما دام هو كذلك
والامر الاضطراري العقلي الناشي من جهل المكلف لا يجزي الا على حسب مقداره ولا يجزي من الامر الواقعي وما في كلام بعض
من تاخر انه لم يكن تكليفه الا باعتقاده وقد اتى به ولم يكن مكلفا بالواقع لقبح التكليف بما لا يطاق فلا معنى لوجوب قضائه مدفوع
بان التكليف بالواقع ليس مطلقا حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل انما هو مشروط بالعلم به فما لم يكن علم لم يكن هناك تكليف
فاذا حصل القطع بالواقع صار ما اتى به امتثالا للامر الثانوي والحكم الاضطراري وحصل الثواب بفعله وانكشف كونه مكلفا

بالواقع تكليفاً معلقاً بالعلم وقد حصل فان كان الوقت باقياً فهو ممكن فيأتي به وان كان خارجاً فقد فات عنه ما هو المطلوب
الواقعي فيجب القضاء ولتفصيل الكلام في اثبات التكليف بالواقع وعدم مانعيته الجهل والاضطرار عنه محل اخر والغرض الاشارة
الى المدرك اجمالا فانما اتى به عالما بانه المأمور به شيء وما هو في الواقع شيء اخر ولا مانع من اجتماعهما بامرين واما القول بتساوي
احتمال الخطاء في المقامين فنقول المفروض حصول القطع في نظر المكلف بخطائه في الاول ولا يحتمل الخلاف بالنظر الى الثاني والا لم
يكن علما في نظره اذ احتمال الجهل المركب يمنع من كون الاعتقاد علما في خصوص الواقعة والعيان انما هو نظر المكلف نفسه ومجرد
احتمال الخطاء في العلم والقطع مطلقا في نظرنا لا ينفع في ذلك وبالجملة فالمكلف القاطع بمخالفة عمله السابق للواقع قاطع بفوت
الواقع عنه فيشمله عموم ادلة الفوائت على حسب ما يعمه وهو الحجة واحتمال الخطائية في هذا القطع ايضا انما هو في نظرنا لا في نظره
وهو لا مدخل له في تكليفه انه هو مكلف بالقضاء متى ما علم الفوت فان قلت دليل القضاء انما قضى بوجوبه مع الفوت الواقعي
كما هو ظاهر اللفظ وهو غير ثابت لاحتمال ان ما اتى به اولا الواقع لتساوي العلمين بالنسبة الى احتمال الخطاء قلت ليس المراد
في معرفة الفوت الواقعي نظر الفقيه والمفتي ونفيه اخرى لا يشترط في الفتوى بالقضاء كون المفتي عالما بان هذا المكلف فات عنه
العمل واقعا وانما هو راجع الى نفس المكلف وهو في الفرض عالم بانه فات عنه الواقع فيحكم عليه بوجوب القضاء لانه يعلم الفوات وان كنا
نحن اذا لاحظنا العلمين المتعاقبين على ذلك المكلف ليس احتمال الخطاء في الاولى اولى من احتماله في الثانية وذلك واضح
مضافا الى ان صدق دليل الفوات يغني عن ذلك كله وهو معلوم من العرف فانهم لا يعدون جهل المكلف واعتقاده الخلاف
مانعا من صدق الفوت بالنظر الى المطلوب الواقعي مع انهم ايضا لا يقولون بالتكليف المنجز حال الجهل لانه مما لا يطاق الثاني في الظن
الاجتهادي اذا زال عن المجتهد وهو ان كان بطريق الشك فحكمه كما مر من عدم العبرة بالنسبة الى ما مضى وان كان يجب تحصيل
الاعتقاد بالنسبة الى ما يأتي وان كان بطريق الظن الاجتهادي وهو المسمى بالعدول عن الراي فهل يجب عليه قضاء ما سبق ام لا
وجهان احدهما الوجوب لان الظن السابق انما كان حجة في الظاهر ما لم ينكشف خلافه فاذا تبين ان الواقع خلافه حصل الاعتقاد
بعدم الاتيان بالواقع وما اتى به بحسب الظاهر فالواقع فائت كما قررناه سابقا فيجب القضاء ولا وجه لنظير الكلام السابق
هنا من انه لم يكن مكلفا بالواقع لانه مما لا يطاق وما كان مكلفا به فقد اتى به اذ قد عرفت طريق دفعه مما اشرنا اليه وثانيهما
العدم لعدم التكليف بالواقع بل لان الظن السابق كان طريقا اليه وقد عمل بمقتضاه ولم ينكشف كونه على خلاف الواقع حتى
يعلم صدق دليل الفوات لان الثاني ايضا ظن وهو محتمل للخلاف فيحتمل في حال الظن الثاني ايضا كون الظن الاول مطابقا للواقع
ولا يقطع بالفوات والشارع اناط القضاء بالفوات النفس الامري وطريقه العلم وليس الظن بالفوات حجة في ذلك فلا يعلم
من ذلك انه فائت حتى يجب القضاء ولاحتمال الخطاء في الظن الثاني ات كالظن الاول فان قلت نسبة الظنين الاجتهاديين
المتعاقبين كالقطعين فكما حكمت في القطع بخلاف القطع بلزوم القضاء فلم لم تحكم في الظن بخلاف الظن قلت الفرق ان
طرو الظن لا يوجب القطع بخطاء الظن السابق حتى يعلم الفوات فيجب القضاء بخلاف العلم بعد العلم فانه موجب للقطع بمخالفة
الواقع فتدبر فان قلت ظن المجتهد ايضا بعد قيام الدليل على حجيته قطع شرعا فيكون كالقطعين الوجدانيين قلت نعم ولكن
بالنسبة الى لزوم العمل على طبقه لا في جميع ما له تعلق بلفظ العلم وقد عرفت ان طريق معرفة الفوات الواقعي انما هو العلم وكون
الظن الثاني بمنزلة العلم في لزوم العمل به بعد ذلك لا يوجب كون فوات الواقع فيما مضى مقطوعا اذ الظن معتبر بالنسبة الى ما بعد
ولا ربط له بما قبله اذ هو ايضا كان كالثاني ظن معتبر والعمل بالاخير من التعبديين لا مانع منه بخلاف القطع فانه موجب حقيقة للعلم بمخالفة
احدهما للواقع فتبصر مضافا الى ان عدم لزوم القضاء بالعدول مما قد انعقد عليه الاجماع وان كان بطريق القطع كما لو
قطع بفساد ما ظنه سابقا بالاجتهاد الظني باجماع او وصول خبر متواتر او محفوف بقراين فالاقوى لزوم القضاء ويعلم

جهة مما قررناه في تعاقب العلمين وحصول الظن بعد العلم بل هنا اولى من تعاقب العلمين لكونه في الاول ظنا محتملا للخلاف من جهة ايضا
وذلك واضح الثالث في الظن التقليدي وزواله ايضا بالشك يعلم حكمه مما مر ان الشك بعد وقوع العمل لا عبرة به سيما وان
التقليد لا يدور مدار الظن بالواقع بل هو تعبدي لا ينافي الشك اذ ليس الغرض الشك في وقوع التقليد بل المراد الشك في
كون الفتوى مطابقا للواقع اولا وان كان بالظن لا بمعنى الظن ببطلان التقليد بل بمعنى الظن ببطلان الحكم المقلد فيه بقرينة من
خارج او بعدول المجتهد فان المقلد ايضا يتبعه في ذلك ويظن ببطلان ما مضى والحكم فيه ايضا كعدول المجتهد والحق عدم لزوم
القضاء والبيان مما مر الرابع في الظن الخارجي عن الطريقين بعد التنبه وانكشاف كون ما فعله مخالفا للواقع اما بالقطع او
بالظن الاجتهادي كما لو بلغ مرتبة الاجتهاد او بالتقليد للمجتهد بمعنى انه بعد حصول احد الطرق المعتبرة حصل العلم او الظن
المعتبر بمخالفة ما فعله للواقع والحق لزوم القضاء لجميع ما ذكرناه في العلم بعد العلم والعلم بعد الظن من بقاء الامر الواقعي واجزاء
ما فعله بحسبه وارتفاع لزوم تكليف ما لا يطاق مما ذكرناه وصدق الفوات عرفا نعم قد يقال انه لو حصل العلم بالخلاف يتجه هذا الكلام
كما في نظائره السابقة واما لو حصل ظن اجتهادي او تقليدي بالخلاف فلا وجه لوجوب القضاء اذ لم يعلم مخالفة ما فعله للواقع واشتباه
غير نافع والظن كالشك في ذلك لاحتمال المخالفة فيهما معا فيكون كالظن بعد الظن وقد ذكرت عدم لزوم القضاء ولكن نقول
ان الواقع بالنسبة الى غير المقلد والمجتهد انما هو احد امرين اذ هو في الواقع مكلف بما وافق رأي المجتهد سواء كان نفسه او غيره فاذا
فاذا علم مخالفته لراي المجتهد فقد علم مخالفته للواقع لان الواقع بالنسبة اليه ذلك اذ هو مكلف بموافقة راي المجتهد فمتى ما
انكشف انه لم يات به فقد بقي ذلك الخطاب في ذمته ويعينا اخرى ان المجتهد والمقلد له واقع واقعي وواقع اضطراري هو ما فهمه
بالاجتهاد والتقليد وهو الذي نسميه بالظاهر العقلي وليس هناك شيء فاذا انكشف خلاف الواقعي الاولي تعبد بذلك الامر في
ذمته فلزمه الاتيان واما الخارج عنهما فله او امر ثلث احدها امره بمطابقة ابائه ونحوه فيلزمه الاتيان به مع انه كان مكلفا بمطابقة
راي المجتهد فاذا انكشف مخالفته للواقع بمعنى راي المجتهد فقد بقي هذا الخطاب في ذمته لزم عليه الاتيان به لانه فريضته فاتت
عنه نعم لو اتى بمقتضى التقليد والاجتهاد قضاء ثم انكشف انه مخالف لاصل الواقع ايضا لزم القضاء ثانيا والسر في كل ذلك ان المناط
في لزوم القضاء وجود تكليف في الواقع على غير ما فعله بمقتضى اعتقاده فان ما فعله لا يجزي الا عما اعتقده مأمورا به واما الامر الواقعي
فيبقى بعد حصول العلم الى ان يمتثل به ومن هنا يعلم ان الاجتهاد والتقليد وان كان بالنسبة الى ما فعله واقعيا لكن الواقع
الاولي الاختياري ايضا ثابت بالنسبة اليه فلو وجد ما فعله مخالفا لراي المجتهد وجب القضاء على مقتضى رايه فاذا اتى به كذلك يبقى
مظنون المطابقة للواقع فاذا انكشف خطا المجتهد قطعا وجب القضاء ايضا كما ذكرناه في المقلد فان هذا العامي بعد العمل بقول
المجتهد يصير كالمقلد وقد مر حكمه ومن ذلك ظهر انه لو وجد ما فعله اولا باعتقاده مطابقا للواقع قطعا ووجد فتوى الفقيه
مخالفا للواقع ليس عليه قضاء اصلا لان المعتبر انما هو مطابقة اصل الواقع ومطابقة راي المجتهد لا عبرة بها من جهة انه طريق
الواقع فاذا علم فلا حاجة الى راي المجتهد وذلك واضح مما قررناه القسم الرابع هو الاتي مطابقا للواقع مع عدم اعتقاده المطابقة
كما لو كان شاكا في ان السورة جزء ام لا فاتى بها فطابقت الواقع ونظائر ذلك وبالجملة كان غير معتقد بان ما اتى به مطابق للواقع
فاتى به فصادف الواقع وقد يتوهم ان هذا القسم غير معقول لانه متى لم يكن معتقدا بالمطابقة فلا يعقل منه قصد التقرب فلا
يكون مطابقا قطعا لانه يكون بدون نية التقرب لكن يمكن ان يقال انه يحتمل ان يعتقد لزوم الاتيان بما لم يعتقد انه مطابق
للواقع بمعنى انه مع كونه لا يدري بمطابقته للامر الواقعي اعتقد انه لابد من اتيانه كذلك فاتى به بقصد التقرب والحق ان هذا الفرض لو
تحقق يرجع الى من اعتقد ان هذا مأمور به وان كان شاكا في كونه واقعيا او ظانا بعدم كونه واقعيا فيكون قد اتى
بالمأمور به على حسب اعتقاده والتكليف بالواقع ايضا معلق بالعلم فهذا مجز بحسبه بعد العلم بالواقع ان وجده مطابقا

القسم الرابع مطابقة الواقع مع عدم اعتقاد المطابقة

فقد اجزأ عنه ايضاً ولا قضاء عليه للاتيان بمقتضاه وعدم فوات شيء عنه واحتمال ان يقال ان الاتيان بالواقع لا بد ان
يكون باعتقاد انه واقع مأمور به وان كان ظنياً واما الاتيان بشيء باعتقاد انه مأمور به بنفسه وان لم يكن واقعياً او مشكوكاً في
الواقعية فكونه مجزياً عن الواقع على فرض المطابقة ممنوع مدفوع بمنع شرطية اعتقاد الواقعية وانما اللازم الاتيان بالمأمور
به على ما هو عليه في الواقع مع قصد التقرب وهو حاصل واما كونه باعتقاد المطابقة او غير ذلك فلم يقم دليل على شرطيته
وليس ذلك الا كالاجتهاد والتقليد المجعولين طريقاً الى الواقع فمتى صادفه العمل سقط اعتبارهما ثم انه لا فرق فيما ذكرنا من حكم
الجاهل بين ان يكون جهله ابتداءً غير مسبوق بطريق معتبر او كان نسياناً بان كان مجتهداً اولاً او مقلداً ثم عرض له
النسيان عن تلك الاحكام فزعم ان ما اتى به هو الحكم او خطأ في معرفة الحكم ابتداءً او غفلة عما فهمه اولاً فان ذلك كله داخل
تحت الاقسام السابقة فما حكمنا بانه صحيح مسقط للقضاء يجري في هذه ايضاً وما حكمنا فيه بلزوم القضاء نحكم فيها ايضاً
كذلك والكلام تذنيب هذا الذي ذكرناه كلها انما هي بناء على ما قررناه من عدم تبعية الاحكام للعلم والجهل بل كونها واقعية
مشروطة بالعلم كما عرفت وقد يتفق في بعض الاحكام الشرعية دليل دال على كونها منوطة بالعلم بمعنى كون واقعها كذلك كما
قد اتفق في مسئلة الجهر والاخفات والقصر والاتمام ولهذا يقولون بان الجاهل فيهما معذور ولو اتى بخلاف ما هو الواقع
ولعل السر في ذلك قيام دليل وجوبهما انما هو على العالم دون الجاهل فالعلم والجهل فيهما منوعان للمكلف كاصل السفر والحضر
ووجدان الماء وفقدانه ونظائرهما من الاحوال الطارية الموجبة لتغير الموضوع المغير للحكم وليس في غيرهما العلم والجهل منوعاً
لاطلاق الادلة وليس معنى المعذورية فيهما كون الواقع هو الوجوب على الجاهل ايضاً لكنه سقط الاعادة والقضاء لطفاً من
الشارع وتخفيفاً منه وان كان الفرق بين هذين مما لا ثمرة يعتد به وبالجملة الاوفق بالقواعد كون واقعيتهما كذلك فمن كان
جاهلاً بالجهر لا يجب عليه وانما كالعاجز فتبصر وانت بعد الاحاطة بالضابط الذي ذكرناه تقدر على استنباط الفروع في كل
من اخل بشرط من العبادة او جزء منها او شرط جزء او جزء شرط او شرط شرط او جزء جزء جاهلاً بالحكم او ناسياً او مخطئاً او غافلاً
فتبين خلافه علماً او ظناً او شك في مطابقته فلا حاجة الى ذكر الامثلة فعليك بالتتبع المقام الثاني في حيثية الموضوع
فنقول اما ان يأتي بالعبادة بشرائطها واجزائها بحيث يكون الموضوعات المعتبرة فيها شرطاً او جزءاً او مانعاً او سبباً مطابقة
للواقع مفهوماً ومصداقاً مع اعتقاده بالمطابقة فهذا لا كلام في صحته للاتيان بالعبادة على ما هو عليه ولو انتفى عنه اعتقاد
المطابقة كالمتوضي مع الشك في اطلاقه والمصلي في ثوب يشك في انه من جنس ما يصلي فيه ام لا ونظائر ذلك فان كان بحيث
ينتفي منه قصد التقرب لاجل شكه بانه مأمور به ام لا فعبادته فاسدة ولو اجتمع معه نية التقرب كمن جزم بلزوم الاتيان بما هو كذلك
فهو يصير كمن اعتقد المطابقة فان وافق الواقع فقد اجزأ عن المأمور به لانه اتى به على وجهه وان خالف الواقع فهنا صور
اذ المخالفة اما ان يكون خطأ او جهلاً بالمعنى الاعم شاملاً للنسيان والغفلة وعلى التقديرين اما في اصل العبادة او في جزئه
او شرطه وعلى التقادير اما ان يكون في مفهوم الموضوع واما ان يكون في مصداقه احدها ان يكون الخطأ في موضوع
اصل العبادة بحسب المفهوم كما لو ظن ان الوضوء عبارة عن غسل تمام البدن والصلوة عبارة عن اعطاء مد من الطعام او الحج عبارة
عن الامساك ثلثة ايام ونحو ذلك فاتى به على حسب ما فهمه او كان ناذراً عبادة واعتقد انه الصلوة فتبين انه كان صوماً وفي هذا
القسم ان ظهر خطأه والوقت باق فلا كلام في لزوم الاعادة لانه غير مطابق للمأمور به وما اتى به انما هو توهم امر لا امر حقيقة ولا اجزاء
فيه الا بحسب ترتب الثواب عليه مبنياً على اطلاق ادلة تلك العبادات شاملاً له اذ معنى قوله حج او توضأ او تصدق واتيان ما هو معناه
واقعاً سواء اتيت بما اعتقدته انه هو فلم يصب واقعاً او لم تأت بشيء اصلاً وذلك واضح واحتمال ان المراد الاتيان بما علم المكلف كونه
كذلك وقد اتى بما علمه مدفوع بان اشتراط العلم في التكليف ليس معناه كونه قيداً للمأمور به بل المأمور به هو الواقعي منه ما حصل العلم به

فاذا حصل وهو غير آت به لزم اتيانه وان تبين في خارج الوقت فما لم يثبت من الشرع له قضاء الوقت لا اصل على الامر بامر جديد
ومتى ما ثبت له قضاء الفوات يجب في هذا الفرض عليه القضاء لانه فات منه المأمور به الواقعي وذلك واضح وثانيها الخطاء في
مصداق العبادة كما انه كان يدري ان الغسل غسل البدن فغسل بعضا وظن انه غسل كله او كان يعرف معنى صلوة العيد فاتى
بصلوة جعفر وظن انه صلى عيدا ونحو ذلك من اعتقاد انه ما هو ليس من افراد المأمور به فردا وحكمه كما مر في الصورة الاولى
والبيان البيان وثالثها ورابعها الجهل والنسيان او الغفلة عن مفهوم العبادة او عن مصداقها فاتى شيئا اخر مكانها
لغفلة عن اصل المراد او ترتبه الماتي به عن المأمور به وحكمها كصورة الخطاء من دون فرق والفرق بين الخطاء وغيره اعتبار اعتقاد
المخالف في الخطاء دون الباقي وخامسها الخطاء في مفهوم الجزء كمن ظن كون معنى السورة اعم من الاية والركوع مطلق الانحناء او ظن
ان معنى محل الجمار اعم من الوضع ونحو ذلك فان ظهر خطائه والوقت باق لزمه الاتيان لانه غير آت بالمأمور به وما اتى به غير مجز
الا عن امره الثانوي دون الواقعي وكذا لو ظهر خطائه بعد الوقت فيما ثبت له قضاء الفوات لان العبادة الواقعية فاتت عنه فلزم
التدارك ومثل ذلك الجهل والنسيان والغفلة وسادسها الخطاء في موضوع الجزء بمعنى مصداقه كمن اعتقد سورة القدر انه
فاتحة الكتاب او اعتقد ان الركوع قد يتحقق بهذا الانحناء مع انه كان يعرف حد انحناء الركوع فزعم حصوله او وقف بغير عرفات
بزعم انه وقوف في عرفات او قرء واحدة من سور العزائم في الصلوة بزعم انها ليست من العزائم وامثال ذلك فالذي يقوى في النظر
عدم وجوب الاتيان ثانيا لعدم تعدد الامر بل الامر انما هو واحد بالاتيان بالعبادة مع العلم بانها مأمور بها وقد اتى بها
كك وليس وراء هذا امر وهذا بخلاف الاشتباه في مفهوم الجزء كما مر الا في ذلك قد اشتبه في فهم المراد وزعم المأمور به شيئا
اخر فاتى به فبقي اصل الامر فهناك امر اخر وما اتى به لا يجزي الثاني عن الاول بخلاف المقام فان المأمور به واحد وهو ما لديه
فهمه من الخطاب لكن معرفة مصاديقه محول على نظر المكلف فكل ما اعتقد انه هو ذلك يأتي به وهذا هو امتثال لهذا
الامر انه هو مقيد في موضوعاته الخارجية بالعلم فيصير المعنى ائت بكذا بكذا الذي علمت انه كذا وقد اتى به وليس اصل التكليف
بالماهية المعلومة حتى يجيء هذا الكلام في شبهة المفهوم ايضا فتدبر ولا فرق بين ظهور الخطاء في الوقت او في خارجه الا ان يقوم
دليل في مورد خاص على ذلك مع احتمال القول بلزوم الاتيان ثانيا مط وسابعها الاتيان بغير مصداق الجزء غفلة
او نسيانا او جهلا ويجب حينئذ الاتيان ثانيا في الوقت وخارجه لبقاء الامر وشمول اطلاقه وما اتى به ليس امتثالا لذلك
الامر وانما هو توهم خطاب لعدم اعتقاده بذلك المصداق بالمأمور به وثامنها الخطاء في مفهوم الشرط كالخطاء في معنى الغروب
او العدالة في الجماعة او في معنى ستر العورة او في معنى الاطلاق والاضافة في الماء او في كيفية التطهير ونظير ذلك مما لا يحصى فان
فان ظهر الخطاء في الوقت والا قوي لزوم الاعادة وفي الخارج الاقوى لزوم القضاء لان ذلك يرجع الى معرفة معنى الخطاب
ومعرفة شرطيته شيء اخر غير ما فهمه او لا فيكون الخطاب خطابين ويصير اخرى الخطاء في مفهوم الجزء والشرط يرجع الى
الخطاء في حكم وقد مر ان مع العلم بالخطاء يجب عليه الاعادة والقضاء لاطلاق الخطاب الاول ويفيد التلافي بما دام البقاء على
هذا الاعتقاد لانه اضطراري عقلي وتاسعها النسيان عن مفهوم الشرط او الغفلة عنه او الجهل به وحكمه كالخطاء بل اولى
وعاشرها الخطاء في مصداق الشرط كمن زعم ارتفاع الحمرة فصلى او كون ثوبه غير حرير او متطهرا طاهرا او كون مكانه
مباحا او طاهرا او كون وجهه الى القبلة ونظائر ذلك مما لا يحصى من الشبهة في مصداق الشرائط الذي يرجع في ذلك ايضا في
النظر عدم لزوم الاتيان ثانيا لعين ما ذكرناه في الخطاء في مصداق الجزء فتدبر جيدا الا ان يقوم دليل من خارج على
الاعادة او القضاء وبالجملة السر في هذين المقامين في عدم اللزوم ثانيا عدم تعدد الامر بل كون الامر واحدا متعلقا بما
عرفها المكلف ولكن حيث ان الشرائط والاجزاء ليس بيانها في موضوعها من الشارع وانما معرفتها وظيفة المكلف و

التكليف بها الانطباق غير جايز فيصير المعنى انت تهتدى الماموربه الذى عرفت ماهيته وشرايطه واجزائه على نحو تعتقد انها حصلت في الخارج والفرض ان المكلف اتى بها كذلك وان اخطا في اعتقاد الحصول وليس وراء هذا خطاب حتى لا يكون هنا مجزيا عن ذلك فتبصر فان المقام لا يخلو عن غلاق تام ومن كثرة الاستعمال في التحرير ضاق على المجال **عنوان** ابطال العمل حرام الا ما خرج بالدليل والوجه في ذلك عموم قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فان الجمع المضاف مفيد للعموم عند عدم العهد والنهي ظاهر في التحريم لا يقال انها عامة شاملة لكل الاعمال مع ان اكثرها جايز الابطال بالاجماع فيلزم من ذلك تخصيص الاكثر فلا بد من حمل النهي على الكراهة او ارادة اعمال معينة معهودة او كون المراد الابطال بالشرك او الرياء ونحو ذلك لانا نقول تخصيص الاكثر جايز وارتكاب هذا المجاز اولى من غيره مع ان غير العبادات وان كان يصدق عليه انه عمل لكن المنساق من ظاهر الاية ارادة العبادات فلا يعم غيرها تحصيلا للعموم في مورده كما لا يخفى ولا نسلم كون اكثر العبادات جايز القطع سيما اذا لوحظ العموم افراديا لا انواعيا فان افراد الصلوة الواجبة والحج ونحو ذلك من العبادات التي لا يجوز قطعها كثيرة جدا بل لو جعل العموم نوعيا ايضا فان انواع ما لا يجوز قطعه زيد من غيره واكثر ما يحتمل جواز قطعه كالوضوء والغسل ونحو ذلك مشكوك لا نسلم جواز القطع فيه وما يحتمل من القطع في المستحبات كالاذكار والادعية وقرائة القران والزيارات ونحو ذلك فنجيب عنها بان المراد عدم ابطال ما هو عمل واحد فان الابطال انما هو في الواحد وهذه كلها نقول ان اجزائها ليست ارتباطية وانما هي مستقلة وان كان المجموع المركب ايضا عبادة فليس ذلك قطعا وانما هو اقتصار على بعض الافراد ولو فرض كون واحد منها ارتباطيا منعنا من قطعه وابطاله الا لعذر دل عليه الدليل فان قلت قد ورد المنع عن الابطال بالرياء والمنة والاذى وغير ذلك فيكون قرينة على كون المراد هنا ايضا ذلك لا مخصص الابطال فيحمل الابطال بالشرك والارتداد والعجب ونحو ذلك قلت اما اولا فان الاية مطلقة وورود القيد في مقام اخر لا يوجب تقييد اطلاق المنع عن الابطال هنا وثانيا ان هذا احمل للاية الشريفة على ما لا يقول به الامامية فان الاحباط بمعنى ان يكون المعصية كالمن والاذى وغير ذلك اذا لحقت على العمل مبطلا له لا يقول به اصحابنا اذ الاحباط له معان ثلثة احدها ما ذكرناه وهو لا نقول به وثانيها طرح العمل الصالح في مقابل السيئة بمعنى عدم احتسابها وكتابتها ستحا فقد يكون للرجل الحسنة والسيئة فيطرحا فينتهي بلا عمل ط او يزيد احدهما فيؤخذ الزايد ان خيرا فخير وان شرا فشر وهذا ايضا لا نقول به بل لا بد من مكافات الاعمال شرها بالعقاب وخيرها بالثواب لا طرح كل في قبال الاخر وفرضه بلا عمل بحيث لا يكون عليه ثواب ولا عقاب وثالثها حبط السيئات بالحسنات بمعنى العفو عنها او تبديلها حسنات كما دل عليه الكتاب المجيد وهو الذي نقول به واما العمل الصالح فلا حبط له على مقتضى قواعد الامامية ولتحقيق المقام محل اخر فحمل الاية على الاحباط لا وجه له وليس ذلك في الحقيقة ابطالا ايضا والا للزم القضاء والاداء ثانيا في الماليات وغيرها بلحوق المنة او الاذية او الارتداد مع ان اصحابنا مطبقون على خلافه كما لا يخفى على من له اطلاع بالفقه فان قلت ابطال العمل فرع تحققه والقطع في الاثناء ليس ابطالا وانما هو لجز العمل فلا دلالة فيه على المطلوب قلت ابطال العمل عرفا يصدق على ذلك بل ليس معنى الابطال الا عدم الاتمام مضافا الى ان البطلان عدم ترتب الثمرة والفعل بعد تمامه على وجه يترتب عليه الثمرة ليس ذلك بيد في قدرة المكلف وليس ابطال المكلف الا منعه عن تمامه حتى يلحقه الثمرة وبالجملة لا شبهة في صدق الابطال على القطع في الاثناء ويمكن ان يستدل في هذا المقام بعموم ما دل على لزوم الوفاء بالعهد كقوله تعالى واوفوا بعهدي اوف بعهدكم بتقريب ان نية العبادة عهد مع الله تعالى في اتيانها عرفا فيشمله العموم وجنب ان المعتبر في العهد انما هو لفظ كذا هو اخص من الوعد ولذا لا نقول بوجوب الاتيان بكل خير منوي لكن بعد الشروع فيه يصير عهدا مؤكدا فيشمله الاية وبعموم ما دل على الذم على مخالفة الوعد والعهد وان من خالف عهده فهو منافق مع ما دل على ذم النفاق واهله مثل قوله تعالى الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه الاية ونظاير ذلك فتامل وفي دلالة اية الابطال وتنقيحها كلمات تركناها اشتغالا بالاهم واتكالا على وضوحها

١٥

الاهانة والاستخفاف

مما اشرنا اليه وحيث مبنيا على عدم جواز الابطال بمقتضى القاعدة فنقول لاريب ان الاعذار المسوغة لقطع الصلوة الواجبة
كما وردت في الروايات من متابعة الغريم او حفظ المال وغير ذلك مسوغة في ساير العبادات ايضا بالاولوية لان الصلوة اهم العبادات
فمتى جاز فيها جاز في غيرها وما عدا من الاعذار لا دليل على كونها مسوغا وكلما شك من الاعمال في جواز قطعه لعدم وضوح
دليل على جوازه غير جائز القطع والافساد وكل عذر شك في كونه مسوغا فالاصل عدمه

عنوان (١٠)

الكلام في ان الاهانة ما هو المحرم شرعا والاستخفاف به حرام وقد دل على ذلك العقل فان العبد يستحق بالاستخفاف بما هو محترم عند مولاه الذم
والعقاب ويحكم عقله بان ذلك مبغوض عند مولاه وكذلك النقل مما دل على المنع من استخفاف المؤمن والنبي او القران ونحو ذلك
من الكتاب والسنة وقد انعقد على ذلك الاجماع بل يمكن دعوى الضرورة ايضا عليه فانه شيء يعرفه الصبيان والنساء فضلا عن
الاعلام وعلى هذا يتفرع فروع كثيرة من حرمة تلويث المساجد والمشاهد المشرفة وقبور الاولياء والعلماء وحرمة الاستهزاء
بهم والتخفيف عليهم والقاء النجاسة على القران او القائه فيها وكذلك التربة الحسينية وانواع الماكولات المحترمة ونظاير ذلك
كثيرة والمدار في الاهانة على امرين احدهما الاعراض بالقلب وعدم اعتنائه وقصده للفعل المنافي للتعظيم بذلك القصد وهذا
يسمى اهانة ويعد تخفيفا سواء كان ذلك الفعل الصادر او الترك يعد اهانة بنفسه من دون ضم الى النية كالافعال الشنيعة
جدا الغالبة الوقوع في مقام الاهانة كالقاء المصحف على النجاسة او القاء نجاسة على الضرايح والمساجد فان هذا الفعل يعد اهانة
وان لم يكن فاعله قاصدا للاهانة لتمحضه في ذلك عرفا او يكون مشتركا قابلا لان يكون اهانة او غيره او تعظيما كالاستدبار
لضريح الامام او مد الرجل الى القران فانه يمكن كونه لعادة او لغرض اخر او استعجال ويمكن كونه للاهانة فان النية للاهانة
والاعراض يجعله اهانة كما هو واقع عند المشترك او يكون مما ظاهره التعظيم كالمدح فان ظاهره التعظيم لكن النية للتحقيق يجعل
ذلك استهزاء وتهكما محرما وثانيهما كون الفعل متمحضا في الاهانة بحيث لا يحتمل فيه غيرها عرفا وعادة كما مثلنا به سابقا فانه
وان عرى عن النية لكنه محرم لانه استخفاف واهانة وكل ما كان ظاهره الاستخفاف وان احتمل فيه شيء اخر فانه ايضا محرم ما
لم يعلم فيه نية اخرى مخرجة له عن كونه اهانة فان الظواهر تصرف الى غير ظاهرها بالنية فان من يمسح ظهره او اليته مستدبرا
بالضريح للامام ظاهر في الاهانة لو خلي ونفسها ولكن لو قصد به الاستشفاء عن وجع خرج عن ذلك بل يعد تعظيما وكذلك
وضع شيء من تربة الحسين ع في الدبر فانه اهانة بحسب الظاهر لكن لو قصد به الشفاء لا يعد اهانة ونظاير ذلك كثيرة ومن هنا علم
ان النية يغير حكم الظواهر ويبدلها عن مقتضاها ولكن لو جرد عن نية تعظيم او اهانة فالمتبع الظاهر فيكون محرما وانما البحث في وجوب
التعظيم وعدمه فنقول ان قلنا بانه لا واسطة بين التعظيم والاهانة بمعنى ان ترك التعظيم اهانة فيكون التعظيم واجبا
لحرمة تركه وبيانه بان يقال ان ما شانه التعظيم لو ترك ذلك بالنسبة اليه يعد تخفيفا عرفا اذ ليس الاهانة والتخفيف الا تنزيل ذلك
الشيء عن مرتبته وعدم ملاحظة شانه تنزيل له عن مرتبته فان المؤمن الشارف شانه اذا ورد مجلسا ان يقام له ويخلى له ما يناسبه
من المكان فاذا ترك ذلك له فهو اهانة بالنسبة اليه وتخفيف فيكون محرما والحق ان ترك التعظيم اعم من الاهانة اذ قد يكون بعض
افراد التعظيم لو ترك لا يعد اهانة وان كان فعله تعظيما فينبغي ان يقال ان التعظيم قسمان احدهما ما يكون رعاية لمرتبة الشيء والسلوك
معه على مقتضى شانه ومرتبته عرفا وعادة او شرعا وترك هذا يسمى اهانة وهي محرمة وثانيهما ما يكون رعاية زائدا على ذلك فانه
امر مطلوب فانه لو جاء عالم فالقيام له وجعل مكان لايق له حفظ لمرتبته واما تقبيل يده والقعود عنده في غاية التادب والكلام
معه في غاية الحياء ومشايعته وقت الذهاب خصوصا ببعض التغار فانه زيادة تعظيم لو ترك لا يسمى اهانة فهذا القسم من التعظيم
لا يمكن القول بوجوبه باستلزام تركه الاهانة لما قد عرفت انه لا يعد تركه اهانة الا ان يقوم دليل على وجوب التعظيم وقد
استدل على ذلك بقوله تع ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب والكلام في كيفية دلالته وما ذكر فيه اللغويون والمفسرون

طويل لا حاجة الى ذكره ونذكر ما هو المحتاج اليه في ضمن الرد والبحث فنقول قد اورد على دلالته بوجوه احدها ان الظاهر مما
ذكره اهل اللغة والتفسير ان الشعائر محتملة لمعان ربعة احدها ان يراد علامات دين الله وطاعته عموما فيشمل سائر
المحرمات وهذا على كونه جمع الشعار وهو العلامة والاضافة الى الله يكتفي فيها بادنى مناسبة وثانيها ان يراد البدن
خاصة وثالثها ان يراد مناسك الحج واعماله جميعا ورابعها ان يراد به مواضع مناسكه ومعالمه والذي يمكن الاستدلال
به على المدعى انما هو المعنى الاول وهو ابعد المعاني لان الاية الشريفة انما هي في مقام بيان البدن كما هو الظاهر من صدرها و
كذا ذيلها فانه قال بعد ذلك لكم فيها منافع الى اجل مسمى والمراد منافع البدن من لبن وركوب ونحو ذلك الى ان ينحر وكذا
قوله ثم محلها الى البيت العتيق اى محل الشعائر المراد به البدن هو الكعبة او ما يليها من الاماكن كمنى مضافا الى تصريح صاحب
القاموس والصحاح وابن الاثير الى ان الشعيرة البدنة والجمع شعائر وما عن ابن عباس ان الشعائر جمع شعيرة وهي البدن اذا اشعرت
وشق سنامها من الجانب الايمن ليعلم انها هدي وتعظيمها طلب الاسمن والاعظم وكذا ذكره جماعة من المفسرين وفي الروايات
من تفسيرها بالبدن والتعظيم برعاية السمن وعظم الجثة والمنافع بالركوب من غير عنف واللبن فالحمل على عموم معنى علامات
دين الله مخالف للظاهر والجواب يمنع ذلك بان المفسرين ذكروا ايضا معنى العلائم وارادة تعظيم معالم دين الله في حج او غيره وذكروا
كون المنافع هي الاجر والثواب الى القيمة وكون البيت العتيق الجنة او البيت المعمور او يراد رب البيت العتيق على حذف مضاف
كما ذكر ذلك البيضاوي والطبرسي والكاشاني وغيرهم فهذه الامور لا ينافي ذلك مضافا الى ان قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من
شعائر الله دال على ان المراد بالشعائر جميع المعالم لا نفس البدن لان كلمة من ظاهرة في التبعيض مع ان ظاهر الاية مطلوبية التعظيم
للشعائر من كل احد مع انه جمع مضاف ولا يراد من المحرم الواحد الا بدنة واحدة غالبا وهذا يدل على كون المراد جميع المعالم
لا خصوص البدن وبعبارة اخرى يكون هذه الاية بمنزلة كبرى كلية تثبت بها مطلوبية تعظيم البدن ايضا فاذا انتفى احتمال الاختصاص
بالبدن فلا وجه لتخصيصه بمناسك الحج او محال اعماله لكونهما ايضا مخالفين لصدر الاية وذيلها فالحمل على العموم وكون الشعائر
بمعنى العلامة اولى واوفق معنى ولفظا فتدبر وبالجملة لا اجمال في ظاهر الاية بحيث يسقطها عن الاستدلال عند التامل
الصحيح ورواية عمار الاتية ايضا لا دلالة فيها على ان المراد مخصوص البدن من الشعائر بل يدل على انه كما في الاية الاخرى وثانيها
ان الاية على فرض ثبوت العموم في الشعائر لا يثبت الوجوب بل ظاهرها ان تعظيمها من تقوى القلوب وابن ذلك من الوجوب
والجواب عنه بان ذلك اذا علم انه من التقوى فيمكن اثبات الوجوب بوجهين احدهما ان التقوى انما هو الحذر عن امر مخوف
فعلم من ذلك ان هناك شيء يخاف منه فينبغي الحذر عنه بتعظيم الشعائر وكلما هو كذلك فهو واجب اذ لا خوف في مخالفة
المستحب حتى يحذر عنه فكونه من التقوى والحذر امارة العقاب على تركه وثانيهما ان هذه الاية يجعلها صغرى تثبت وجوب
التقوى بقول مطلق بالايات الكثيرة الامرة بالتقوى كقوله تعالى واياي فاتقون وقوله تعالى واتقوا الله ان كنتم مؤمنين و
غير ذلك مما لا يحصى ومما دل على الذم بمخالفة التقوى والعتاب واللوم على غير المتقين في الايات والروايات فنقول تعظيم الشعائر
من التقوى للاية وكل تقوى واجب للاطلاق في الاوامر فتعظيم الشعائر واجب وهو المطلوب وثالثها انه على فرض افادتها الوجوب
لا يفيد الا وجوب مطلق التعظيم لا جميع افراده والذي ينفع في مقام الاستدلال انما هو اثبات العموم والجواب ان ظاهر
الاية كون التعظيم مطلقا من تقوى القلوب ففي كل فرد من افراده فنقول هو من التقوى بالاية وكل تقوى واجب فيفيد وجوب
الا في مقام دل الدليل على عدم وجوبه وقد يستدل ايضا بما في الكافي عن ابن عمار قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا رميت
الجمرة فاشتر هديك ان كان من البدن او من البقرة والا فاجعل كبشا سمينا فحلا وان لم تجد فما وجد من الضان فان لم تجد
فاستيسر عليك وعظم شعائر الله فان ظاهره الوجوب والحق ان يقال ان التعظيم الذي له مدخل في حفظ مرتبة ذلك

الأمر

البتي المحرم وله ربط في احترامه فهو واجب وتركه محرم واليه ينصرف اطلاق التعظيم في الاية والرواية وما زاد على ما هيته التعظيم فليس
بواجب بل هو امر راجح بالعقل والنقل وهذا المقدار يكفي في استدلال الاصحاب في خصوص المساجد والمشاهد والتربة ونسبة
شعاير العبادة ومواقف الحج واحترام المؤمن والقران وكيفية الزيارات وعدم جواز بيع المصحف والمسلم على الكافر ومنه عنده
وعدم جواز استيجار الكافر رقبة المسلم اي عينه بخلاف منافعه ونحو ذلك من الفروع المنتشرة ولا يخفى على المتتبع الفقيه انما حكموا
بوجوبه انما هو ذلك القسم من التعظيم وما حكموا بتحريمه انما هو ترك ذلك القسم وما زاد على ذلك من التعظيمات تجعلوها من المستحبات
كما لا يخفى على من راجع احكام المسجد والكعبة وكيفية الدخول والخروج فيهما وفي المساجد وهذا هو تحقيق هذا المحل ويتفرع
من هذه القاعدة فروع لا تحصى **عنوان** الاعانة على الطاعة طاعة لعموم قوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ويتفرع
على ذلك في المستحبات فروع كثيرة ومن هنا يعلم ان كل عمل مستحب لشخص لو توقف على شخص اخر يستحب لذلك القبول فارسال
المؤمن الهدية الى شيء لله واضيافه ونحو ذلك مستحب وقبوله ايضا مستحب للاعانة نعم لو تعارض المستحبان من الجانبين يجيء الترجيح
كما انه يستحب للمشتري ان يأخذ ناقصا وللبايع ان يعطي زايدا فعلى هذا اذا بنى البايع ان يعطي الزايد للرجحان يستحب على المشتري
قبوله اعانة ولو بنى المشتري ان يأخذ ناقصا للاستحباب فيستحب للبايع ان يعطي ناقصا للاعانة فيتدافعان فيحتمل ان يتبع
الحكم للاسبق فكل من ابتدأ العمل بتكليفه اولا يلتبس او فعل سقط الاستحباب عن الاخر ويبقى رجحان الاعانة ويحتمل تساقط
الاستحباب هنا من اصله لان رجحان الاعانة تابع لاصل المستحب فلما يوجب سقوط المستحب الاصلي فلا اعانة هنا والاصل انما
منه فعان لا يمكن الامتثال فيسقط لكن هنا بالخصوص دل الدليل على تقديم قول من بيده الميزان وكذا لو تشاح الائمة في
الامامة وكل منهم يريد الفوز بثواب الامامة يستحب للباقين ايضا طلب الامامة للثواب ويستحب للاخر اعانة للاخر على الطاعة وكذا
لو طلب احد الائمة استحب لغيره المأمومية لانه اعانة على الطاعة ولو طلب احد المأمومين استحب للاخر الامامة للاعانة و
مقتضى القواعد مع التعارض ان كان هناك ترجيح يقدم الراجح وان لم يكن فان امكن الجمع بين الاستحبابين لعدم امكان
الامتثال وتعين احدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح فالاقوى السقوط مراعى بالامكان وتظهر الفائدة فيما اذا بنى احدهما
على ترك المستحب الاصلي عاد على الاخر حكم الاستحباب وجاء على التارك رجحان الاعانة بشرط القصد والنية وذلك واضح والاعانة
على الاثم والظلم حرام لقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ودل عليه الاجماع مضافا الى العقل المستقل فان مبغوضية
ذلك مما يدركها العقل ابتداء وانما البحث في معناها فان ارتباط افعال المكلفين بعضهم ببعض مما لا يخفى وتوقع ظلم
الظالمين ومعصية العاصين انما هو باسباب وامور لا يتحقق الا بافعال المكلفين ولا وجه لعد كل ما له مدخلية في تحقق
الظلم والاثم اعانة عليه لا يصدق في العرف ايضا عليه اذ اللازم ان يكون الواجب ايضا معاونا على الاثم والعدوان فان الاسباب
الاسباب كلها من الله تعالى وليس من العبد الا العزم والقصد والعمل فليس الا ان يكون تهيئة الاسباب والالات كما هو شغل العمال
ليس اعانة على الظلم في حد ذاته بل هو عمل مباح والظالم هو مكلف بالترك وليس صانع السيف او باني الدار او من عمل الالة
او من عمل المداد او من اتى بالقلم من بلد بعيد او من باعه اليهم او من اجر الدار او الدابة لشارب الخمر او من باع العنب او اعطى
الخشب لمن يعمل صنما او نظاير ذلك اعانة في حد نفسها والضابط في ذلك احد امرين احدهما القصد والنية فكل من
عمل او باع او اجر او قام او قعد او سكت عنه فعل من الافعال بقصد ترتب ظلم او معصية عليه بحيث يترتب عليه سواء
ترتب ذلك بلا اسباب ام لا يعد اعانة للاثم ولو كان بواسطة او وسايط وذلك امر في العرف واضح فمن يبني لنفسه كانا بقصد
انه لو احتاج الى ذلك الخمارون يؤجره اياهم حتى لا يكون سبب التعطيل شغلهم كان اصل بنائه اعانة للاثم وان كان الا بتوسط اله
المعصية الا بوسايط وكل من صير نفسه خادما السلطان يقصد انه لو امره بالظلم يفعله او يقصد ان يصير سببا للشوكة فانما

تعاونوا على البر والتقوى

وكثرة سواده وقوة امره فقد اعان على الاثم وان لم يقصد من الخادم فعل يفيد ذلك وثانيهما قرب العمل من الاعانة ويختص لذلك بحيث
يعد اعانة وان لم يكن قاصدا كما نظيره في التعظيم والاهانة واللبس كما توهم بعضهم ان الاعانة تابعة للقصد مطلقا نعم يعتبر ذلك
في المشتركات فقد يكون العمل بحيث يعد ذلك معاونة للظلم وان لم يكن قاصدا لذلك كما لو كان مثل الوزراء والعمال والكتاب
والجنود فان هذه الجماعة وان لم يكونوا قاصدين من وزارتهم وجنديتهم الاعانة على المعاصي والظلم لكن هذه الصنعة وهذه
المناصب بعينها معاونة لقيام الشوكة بهم وكذلك قد يكون ذهاب شخص الى عاص او ظالم يكون سببا لجرأته وشوكته من حيث
كون مشيه اليه سببا للغضب وقوة له في عمله فان هذا المشي اذا كان بهذه المثابة يصير اعانة على المحرم وان لم يكن بهذا القصد
ونحو ذلك المكاتبة الى شخص كذلك كما لا يخفى على المتامل وبالجملة فليس الامر منحصرا بالقصد بل قد يكون نفس ذلك العمل يعد
اعانة وان لم يكن فاعله قاصدا لذلك نعم منه ما يكون ظاهرا في كونه اعانة فلو عرض له قصد مغاير كالتماس مظلوم او نحو ذلك
يخرج عن ظاهره ومنه ما يكون متمحضا لا ينفع فيه نية الخلاف وقد يتوهم انه لا يفرق الحال في صورة قصد الاعانة على المعصية
ان يكون هذا سببا مستقلا او داعيا الى الفعل او يكون منضما الى شيء اخر كتحصيل مال او حفظ امر بحيث يكون كل منهما
سببا مستقلا في ذلك او يكون المجموع المركب سببا فيه بحيث لو انتفى احدهما لم يفعله او يكون الاعانة مقصودها بالذات
والمال تابعا او بالعكس فان هذه كلها اعانة محرمة وهل يشترط في تحريم ذلك ترتب المعصية المقصودة عليه فلو نوى الاعانة وفعل فلم
يترتب المعصية لعروض مانع عنه كمن اعطى سيفا لقتل مظلوم فلم يقتله الظالم او اجر دارا للخمار بهذا القصد فلم يتمكن من
جعله فيه لا يبعد هنا معصية لتحقق عدم الاشتراط فانه محرم وان لم يترتب عليه لكنه هل تحريمه لانه اعانة او تجري او اخر من حيث
ان الاعانة على الاثم لا يصدق الا بحصوله ولا استبعد صدق الاعانة على المحرم بمجرد قصد ذلك عرفا وان لم يوجد في الخارج فان
الاعانة عبارة عن تهيئة المقدمات للمحرم وهي لا تستلزم حصوله وان كان ظاهر بعض المدققين عدم كونه اعانة والله العالم
نعم يشترط العلم والظن بحصول المعصية اذ لا يتحقق القصد الى الاعانة الا بذلك وفي صورة الشك ايضا لا يبعد صدق
الاعانة فان من اتى بسيف الى السلطان ليقتل زيدا به معين على المحرم وان كان شاكا في انه يقتله ام لا نعم لو علم العدم فلا
يكون ذلك اعانة اذ ليس ذلك القصد في الحقيقة قصدا ويشترط ايضا علمه او ظنه او احتماله بمدخلية عمله في الاثم المقصود فلو عمل
عملا قاصدا ترتب معصيته عليه مع علمه بانه لا مدخل له في ذلك كمن كان خادما للسلطان فقصد ان يعينه على احد مع علمه بان قبل
وجوده وخدمته لا مدخل له في قتل ذلك لا يبعد هذا العمل من الاعانة اذ لو توقفت على القصد فانها موقوفة على كون العمل
له مدخلية في ذلك مع كون العامل محتملا في نظره ذلك ولا يحتاج الى حصول ظن وعلم به ومما ذكرنا يظهر انطباق ما فرع
عليه الاصحاب في كثير من الابواب كما اشرنا في ضمن الامثلة الى بعضها فتدبر حتى لا يختلط عليك الامر وهذا تمام
الكلام في عناوين المشتركات والعبادات ويتلوه عناوين المعاملات
والاحكام بعون الله الملك العلام

مثلا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين **فصل في عناوين**
المعاملات عنوان قد تقرر ان الاصل في المعاملات كالعبادات الفساد بمعنى عدم ترتب الاثر شرعا لان ترتبه
عليه لتوقيفه يحتاج الى ثبوته من الشرع فما لم يثبت فالاصل عدمه والظاهر ان كون البناء على اصالة الفساد في كل ما شك
في ورود دليل على صحته مجمع عليه فيما بينهم وانما البحث في انه هل يثبت قاعدة كلية تدل على الصحة ام لا فنقول الشك
في الصحة والفساد تارة يكون في نفس الحكم الشرعي كالشك في صحة الصرف من دون قبض والوقف بدون قصد القربة ونحو
ذلك والشبهة يرجع الشك في الموضوع المستنبط لانه راجع الى معرفة مفاد الدليل فيكون الشك في شمول اللفظ لذلك
الفرد المشكوك مؤديا الى الشك في حكمه لا بمعنى كون الشك مسببا عنه بل بمعنى بقائه على ما كان سابقا مثل قوله تعالى
احل الله البيع وشككنا في ان البيع هل يعم ما وقع بلفظ ملكتك او ما وقع بالمعاطاة ام لا ولازم ذلك بقاؤهما مشكوكي
الحكم كما كانا قبل ورود الدليل لعدم وجود دليل واضح يدل على صحتهما فيرجعان الى اصالة الفساد لو لم يثبت قاعدة
اخرى وبالجملة الشبهة في الموضوع المستنبط راجع الى الشك في الحكم وتارة يكون في الموضوع الصرف كما اذا اوقع معاملة
في الخارج ونحن نعلم انه لو وقع على الطريق الفلاني لكان صحيحا شرعا ولو وقع على طريق آخر مثلا كان فاسدا ولكن لا
ندري انه وقع بأي الطريقين مقامان احدهما في شبهة الحكم والظاهر البناء في المشكوك في العقود على الصحة ويأتي الكلام
في الايقاعات والوجه في ذلك يتخرج من امور عديدة الاول انه لا ريب ان المعاملات انما هي موضوعة للتعيش وليس من
مخترعات الشرع بل لا ريب في ان المكلفين يحتاجون الى نقل الاعيان بعوض او بدونه وكذلك المنافع بعوض او بدونه ويحتاجون
الى الشركة والاسترباح والاستيمان والنيابات والتناكح ونحو ذلك ويتولد من ذلك البيع والصلح والهبة والاجارة
والعارية والوكالة والشركة والمضاربة والنكاح والمزارعة والمساقاة والجعالة وغير ذلك من العقود ولا يخفى على كل
من له دربة ان هذه كلها من الامور المتداولة بين الناس على اختلاف الانواع بل الاشخاص بل قد تداول بينهم ما ليس داخلا
تحت هذه العقود المعنونة في الفقه فانهم يستعملونها على حسب حاجاتهم وبعضها يمكن تخريجها بحيث يدخل تحت احد

المذكورات وبعضها مما لم يكن فيعلم من ذلك تداول هذه الامور وتحققه من الشارع ايضا فلو كان المشكوك فيه حراما او
فاسدا لم يقرر الشارع لهم على ذلك مع ان ظاهر اتصال هذه التداول الى زمن الشارع كون الشرع قد قررهم على ذلك
وتقريره دال على صحته وامضاء الشرع له وهو معنى ترتب الآثار الثاني ان نقول ان المشكوك فيه بعد ثبوت تداوله لو كان
فاسدا لاشتهر وتواتر لعموم البلوى وشدة الحاجة والفرض انه لم يشتهر ولم يظهر فيدل على عدم كونه فاسدا في نفس
الامر فان قلت انه لو كان صحيحا لاشتهر وتواتر مع انه لم يظهر فيعلم انه فاسد قلت حيث ان هذا شيء متداول عندنا
ومن المعلوم انه لم يكن طريقتهم السؤال عن كل ما هو بايديهم سيما مع علم الشارع بتداولهم وكانوا يبنون فيما اصلوه على
الموافقة للواقع حتى يظهر من الشارع المنع عنه ببيان عدم صحته فالمحتاج الى البيان انما هو الفساد فما لم يتبين علم عدمه و
عدم المنع ببيان لصحته فان قلت قد عرفت ان مقتضى الاصل الاولي الفساد فاحال سكوت الشارع من باب الاتكال
على ان المكلفين يبنون على الفساد لانهم يعرفون ذلك بعقولهم فيكون الصحيح هو المحتاج الى البيان منه قلت هذا
اذا لم يعلم الشارع بارتكاب المكلفين به فاذا علم به علم ان بناءهم ليس على الفساد ما لم يظهر من الشارع منع عنه
ظهور منعه مع ذلك دليل على الامضاء وهو المطلوب الثالث ان عموم قوله في الرواية المشهورة الناس مسلطون
على اموالهم يقتضي صحة العقود المتفرعة عليها في الجملة وان لم يدل على ترتب تفاصيل الاحكام وبيان ذلك ان
المولى اذا اعطى العبيد كل واحد منهم شيئا من الامتعة والاموال ثم قال كل واحد منكم مسلط على ما اعطيته اياه ولم
يقيد التسلط بشيء دون شيء يفهم منه انه لو باعه او ملكه غيره او اجره او شرك فيه او نحو ذلك فكلها مقبولة عند المولى
فيصير المعنى في عموم تسلط الناس على اموالهم ان كل ما يتصرفون فيه بحسب ما يريدون فهو مقبول عند الشارع بمعنى انه جعل
لهم هذه التصرفات وامضاها ذلك واحتمال ان يراد تسلطهم على اموالهم في الاكل والشرب واللبس والركوب ونظائر
ذلك من التصرفات والانتفاعات لا انها عقد عليه الاطلاق اذ ليس هناك تشكيك حتى ينصرف الى ما ذكر فلا
قرينة صارفة عن الاطلاق ولا ريب ان البيع ونحوه ايضا من طرق الانتفاع بالمال والتصرف فيه وقد سلطه الشارع على
ذلك بالاطلاق ودعوى التسلط مع بقاء المال ما ليس له مدفوعة بانه خلاف الظاهر كما انه لو قيل ان الظاهر من الرواية
ورودها في بيان اصل التسلط في الجملة وليس واردا في مقام بيان التصرفات حتى يتمسك بالاطلاق فالمراد منه
تسلطهم على ما لهم على نحو ما قرره الشارع من انواع التصرفات وطرقها فلا يكون عموم التسلط مثبتا للصحة فيما شك
بل معناه ان كل طريق قررناه للتصرفات وامضيناه في ترتب الآثار فالناس مسلطون في اموالهم بالتصرف على تلك
الطرق ولا حجر عليهم في ذلك اجبنا عنه بان انصراف التسلط على الطرق المقررة غير ظاهر من اللفظ ولم يقم على ذلك قرينة
بل الظاهر عند التحقيق كون مثل هذه العبارة انشاء الامضاء فتصرف المالك اي نحو اراد فمقتضاه اي كل نحو تصرف فيه فهو
مقبول عندي وممضى وليس معنى الصحة الا ذلك مضافا الى ان الفقهاء يستدلون به كون الاسقاط موجبا للسقوط
وفي كون الاذن مبيحا للتصرف في نحو ذلك من المقامات بتقريب ان ما له والشارع سلطه عليه فاذا اسقطه فلا كلام
فيه ونظير ذلك يذكرونه في الحقوق والظاهر عدم الفرق فنقول اذا ملكه لغيره فنقول هو مسلط وليس معنى تسلطه الا
وقوع ما فعله عند الشارع ونفيه بكونه على نحو قرره الشارع حتى يحتاج في ذلك الى اثبات الصحة من خارج عن
بلا بيان والفهم العرفي بالمطلق غير ظاهر فاذا ثبت القاعدة في ما لا بيان تثبت في غيره ايضا بعدم القول بالفصل فان
من قال باصالة الصحة في بعض العقود قال به في الجميع فتدبر الرابع قوله تعالى في سورة المائدة يا ايها الذين امنوا
اوفوا بالعقود وتحرير الدلالة على المدعى بان يقال ان الايجاب والقبول الواقعين بين المكلفين لا ريب انه داخل

في العقود لان معناه الربط والايجاب والقبول ربط شيء باخر فيشمله ذلك او بان معناه العهد او العهد الموكد
فيشمل الايجاب بين ايضا لانه عهد من المتعاقدين وموكد كذلك لبناء العقود على الدوام والثبات كما تقرر في محلها
فيدخل تحت العموم وظاهر الامر وجوب الوفاء بكل ما هو عقد وكل ما وجب الوفاء به من المكلفين فهو صحيح اذ لا يستقيم العقد
الا ترتب الاثر شرعا فاذا امضى الشارع ما وقع بالوفاء به والعمل بمقتضاه ظهر كونه مؤثرا في ذلك وبعبارة اخرى
لا نريد من الصحة الا قبول الاثر المقصود عند الشارع وهو حاصل من الامر بالوفاء به وملخص كلام اهل اللغة والتفسير في هذه
الاية الشريفة ان صاحب الكشاف قال العقد العهد الموثق شبه بعقد الحبل ونحوه وهي عقود الله التي عقدها على
عباده والزمها اياهم وقيل هي ما يعقدون بينهم من عقود الامانات والمبايعات ونحوهما والظاهر انها عقود الله
عليهم في دينه من تحليل حلاله وتحريم حرامه وانه كلام قدم مجملا ثم عقب بالتفصيل وهو قوله احلت لكم وقال
الطبرسي العقد وكذا العهود واختلف في هذه العهود على اقوال احدها انها عهود اهل الجاهلية بينهم على النصرة
والموازرة والمظاهرة وثانيها انها عهود الله في حلاله وحرامه وثالثها العقود التي يتعاقدها الناس بينهم و
يعقدها المرء على نفسه كعقد الايمان ورابعها امر اهل الكتاب بالوفاء بما اخذ به ميثاقهم بالعمل بما في التورية
والانجيل في تصديق نبينا وما جاء به من عند الله واقويها القول الثاني كما رواه ابن عباس ويدخل فيه جميع
الاقوال الاخر وقال البيضاوي ولعل المراد بالعقود ما يعم العقود التي عقدها الله سبحانه تعالى على عباده والزمها اياهم
من التكاليف وما يعقدون بينهم من عقود الامانات والمعاملات ونقل عن الراغب ان العقد ثلاثة اضرب عقد
بين الله وبين عباده وعقد بين المرء ونفسه وعقد بينه وبين غيره من البشر وظاهره انه يقتضي كل عقد سوى
ما كان تركه واجبا وفي الصافي عممها كذلك والمقدس الاردبيلي في ايات الاحكام قال يحتمل كون المراد العقود الشرعية
الفقهية ولعل المراد اعم من التكاليف والعقود التي بين الناس وغيرها كالايمان وفي الخبر في الصافي ان رسول الله صلى الله عليه وآله عقد
عليهم لعلي بالخلافة في عشرة مواطن ثم انزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود التي عقدت عليكم لامير المؤمنين
والحاصل من ذلك ان المراد هنا اما مطلق العهود وعهود امير المؤمنين ع او عهود الجاهلية او عهود الله على عباده
هي التكاليف او العقود التي بين الناس سواء خصصناها بالمتداولة او عممناها بالمخترعة او جميع ذلك ولا ريب ان
الاية الشريفة بظاهر الامر بالوفاء به تدل على الصحة فيما دخل تحت عموم العقود وان بقي الاشكال في الجواز واللزوم
وسنذكره في عنوان اخر انشاء الله تعالى فالمهم هنا بيان ما يدخل تحت العموم حتى تثبت الصحة في المشكوك منه فنقول اما
اختصاصه بعهود امير المؤمنين ع فهو خلاف الظاهر والخبر الواحد لا يكفي في الاختصاص على فرض تسليم الدلالة لعدم
الدلالة فيها على انه مورد نزول الاية والاية لا تخصص بمورد النزول عام من هذه الجهة وان بقي فيه شبهة ارادة العهد وسيجي
فيه مضافا الى ان العهد لامير المؤمنين انما هو داخل في بطن الاية كما يعلم ذلك من ملاحظة نظير كثير من الايات المذكورة
فيها مثل العهد والامانة ونظاير ذلك بل بعد التتبع يعلم ان غالب ايات القران ما ورد في علي ع والائمة الطاهرين
وهو لا ينافي الاستدلال بالظواهر مع انه يمكن ان تكون المتابعة لامير المؤمنين ع عبارة عن وجوب طاعته وثبوت
ولايته وقبوله مستلزم للاتيان بالتكاليف كملا لكون التخلف عنه تخلفا عن اطاعته في ذلك والمتخلف عنه وبالجملة لا تدل
في الاية من هذه الجهة واما ارادة عهود الجاهلية فلم يقم على تخصيصها قرينة ولم يذكره اهل اللغة والتفسير مع بعده
عن سياق الاية جدا مع مخالفته لما رجحه اكثر اهل التفسير بل كلهم واما ارادة التكاليف خاصة فهو ايضا تخصيص من دون
مخصص في اللغة والعرف يعم ذلك وغيره وقد عممه جماعة من اهل التفسير واللغة وكلام صاحب الكشاف وان كان ظاهرا في

حجة

لخصاصة بها لكنه غير مسموع بلا شاهد بل هو اجتهاد صرف معارض بكلام غيره مع احتمال ارادة ما يعم عقود الناس انفسهم من الحلال
والحرام كما مرّ في كلام الطبرسي انه رجح قول ابن عباس ثم قال ويدخل فيه جميع الاقوال الاخر كما ذكرناه انفا فالظاهر من ذلك ارادة
العقود والعهود والنكاح لنفسه كلها او الاول خاصة او مع الثاني وعلى كل تقدير فيعم عقود الناس كما هو محل البحث من كل ما يسمى
عقدا او شك في صحته وفساده لفقد ما يحتمل كونه شرطا او وجود ما يحتمل كونه مانعا او للشك في كون شيء شرطا او كونه
مانعا بالحكم بالصحة لدخوله تحت العموم نعم بقي هنا كلام وهو ان المراد بالعقود بعد شموله لمحل البحث هل العقود المتعارفة في
زمن الشارع او كل عقد مخترع او متعارف وتظهر الثمرة فيما لو اريد تشريع عقد جديد بل الثمرة مقصورة فيه فهل يمكن التمسك
في صحته بالاية او لا فعلى الاول لا يمكن لانصرافها الى المتعارفة فيحتاج في دخول المشكوك فيه في الاية الى العلم بانه من العقود
المتعارفة والفرض انه مخترع وعلى الثاني نعم يصدق انه عقد فيدخل ورجح جماعة كون المراد المتعارفة ولعل السر في ذلك
ان الجمع المحلى باللام وان كان يفيد العموم بالوضع الا انه محتاج الى عدم وجود قرينة العهد او مجاز اخر وهنا ليس كذلك كما
ذكره ونظيره في الاستغراق العرفي ومثلوا له بقولهم جمع الامير الصاغة وتوضيحه انه لا ريب في كون العقود معروفة بين الناس على
حسب ما يحتاجون اليه في امر معاشهم فاذا كان متداولا هذا التداول فلا ينصرف هذا الخطاب الا الى ما هو المتداول فيكون
الاستغراق عرفيا بمعنى كونه منصرفا الى المعهود من العقود فاذا ثبت كون عقد متعارفا في ذلك الزمان وصح دخوله تحت العموم
ينفى شرطية المشكوك فيه وما نعيته بالاصل وباطلاق الاية اذا شك في الصحة والفساد من جهة الشك في كونه متعارفا داخلا
تحت الاية ام لا ويبقى الكلام في معرفة المتعارف وغيره فنقول الميزان في ذلك حصول التعارف فعلا وعدمه فانه كاشف
عن الرجحان السابق باصالة التشبه وعدم التغير ولا يبعد منع الانصراف الى المتعارف نظرا الى ان العموم الاستغراقي انما هو
لعموم الافراد لا الانواع على مقتضى الوضع والعرف وحمله على استغراق الانواع مما لا شاهد له فاذا شمل الافراد عموما
فاما ان يراد منه افراد المتعارفة او مطلقا فعلى الثاني يلزم العموم مطلقا وهو المطلوب وعلى الاول فاللازم عدم امكان التمسك بها
في الافراد القليلة الوقوع من بيع الصلح وغير ذلك من الانواع المتعارفة ايضا لانها غير داخلة فتنتفي ثمرة الاية في الاستدلال
اذ لا يتطرق الشك لو لا يجب للتمسك بها الا في فرد له نوع نادر مضافا الى اطباق الاصحاب على التمسك بها في الافراد النادرة
من الانواع الغالبة بل في الافراد التي هي اشد ندرة بحيث لا يكاد تقع وليس هذا الا لعدم الانصراف الى المتعارف فمع انا
نقول ان عدم التعارف لو لحق لا يضر في دلالة العام لانه يشمل النادر ايضا وانما ذلك في المطلق مضافا الى ان المانع غلبة
الاطلاق واما غلبة الوجود اذا لم يكن في اطلاق اللفظ عليه شبهة فمنع لا انصراف فيما نحن فيه لا منافاة بين التعميم في الافراد
النادرة ونفي الانواع الى الغالبة قلت نعم لا منافاة في ذلك لكن الحمل يحتاج الى دليل اذ الحمل اما ان يكون للغلبة فلا وجه
لادخال الافراد النادرة بل ينبغي عدم ادخالها لان الفرد انما هو مورد العموم مثلا وحده لا انه مخرج لنوع النادر دون الفرد
وان كان احتمال ارادة العهد من العام فالقرينة له سوى غلبة الوقوع وهو مشترك بين النوع والفرد والحاصل لم اجد وجها في
اخراج الانواع النادرة دون الافراد النادرة من الانواع الشائعة واحتمال ان يكون السبب وجود الافراد النادرة مع شيوع
النوع في الجملة بخلاف النوع النادر الغير المتعارف فانه غير واضح اصلا مدفوع بمنع وجود جميع افراد النوع الشائع التي تختلف
باختلافها الحكم ومنع عدم وجود النوع النادر والقائلون بحمل الاية على المتعارفة يقولون بعدم شمولها للعقود الموجودة
اذا لم يكن متعارفة بحيث يكشف عن ثبوته في زمن الشرع فلا وجه لاعتبار عدم الوجود اصلا فلو عممنا الاية الشريفة لكل ما يسمى
عقدا وقلنا بشمولها لنادر الانواع والافراد الا اذا انجر الندرة الى حد يشك في كونه عقدا فلا يشمل لكان اوفق بظاهر الاية
واوسع في الاستدلال نعم شمولها للافراد الشائعة من الانواع المتعارفة واضح وللنادرة منها ايضا لا اشكال فيه وللانواع النادرة

بيع

محل خفاء ولكن الظاهر العموم فلا يفترق الحال بين الشك في النوع او الفرد بعد العلم بتعارفه ام لا في ادراجه تحت الآية والحكم بالصحة
بعد ثبوت كونه عقدا ويمكن ان يقال ان المتعارف عند الناس لما كان اطلاق العقد على البيع والاجارة والصلح ونحوها دون
هذا البيع ذا الشرط ونحو ذلك فينصرف الى الغالب في الافراد الاضافية المركوزة في الاذهان ويصير بمنزلة اوفوا بالبيع والصلح
ونحو ذلك كل فرد من الانواع المتعارفة وان كان نادرا لتعلق الحكم بالطبيعة السارية في جميع افرادها والندرة لا تقدح في
ذلك وهذا الكلام له وجه يخرج لان الآية على المختار شاملة لكل عهد بظاهر لفظ العموم وكلمة المفسرين فينبغي ان يكون
هذا الكلام في التكاليف بوجوب الوفاء بالانواع الشائعة كالصلوة وحرمة الزنا وان كان في افراد النادرة من
الانواع النادرة وهو خلاف ظاهر الآية وظاهر اهل التفسير بل ظاهرهم الاطباق على ارادة الحلال والحرام منه
فكذلك في العقود فتدبر فلا وجه لرمي الآية الشريفة بالاجمال كما يتراءى من بعض المتفقهة لاشتمالها على الانواع المتعارفة
كما طفحت به كلمة طائفة من المحققين والله العالم وهنا اشكالات احدها انه لا ريب في خروج كثير من العهود عن الآية لعدم
لزوم الوفاء بها سواء كان في الاحكام الالهية او في العهود بين الناس ونحو ذلك فاللازم على هذا اما ارتكاب تخصيص
الاكثر وهو غير جائز او نادر واما حمل العموم على المعهود فيخرج عن الدلالة على ما هو المراد من التمسك به في كل مشكوك
بل يختص الى المتعارف فردا او نوعا والجواب عنه ان المراد كما ذكرناه هو العموم الافرادي ولا ريب ان افراد العقود الصحيحة
اكثر وجودا من افراد الفاسدة وكذا افراد الواجب في التكاليف اكثر وقوعا وترك الحرام شايع جدا فالعهود اللازمة
الوفاء اكثر افرادا من غيرها مضافا الى ان استهجان تخصيص الاكثر انما هو مع عدم بقاء كثرة يعتد بها وهنا ليس كذلك
حتى لو اريد الانواع لان الانواع اللازمة الوفاء ايضا كثيرة فتدبر وثانيها ان الحمل على العموم انما هو مع عدم وجود قرينة
على خلافه او وجود شيء صالح لان يكون قرينة فانهما يرفعان الظهور المعتبر في الحمل على الحقيقة ولا ريب ان سبق ذكر افراد
معهودة سابقا يوجب صرف العموم اليها او هو صالح للصرف بمعنى انه يحتمل كونه صارفا كما لو قال المولى لمالك العشرين عبدا
وعشرين ثوبا العبد اغسل كل يوم الثوب الفلاني والفلاني مثلا الى خمسة واكنس البيت الفلاني والفلاني الى خمسة ايضا
معينة من البيوت والثياب ثم قال بعد مضي ايام في يوم اكنس البيوت واغسل الثياب واذهب الى السوق لا ينصرف الى ما هو المعهود من
ذلك لا الى العموم ولا ريب ان سورة المائدة من اواخر السور المنزلة ولا شك ان قبل نزولها قد علم من الشارع عهود واحكام
معلومة من الواجبات والمحرمات وصحة بعض العقود وبعض الايقاعات فهذا يوجب كون الخطاب منصرفا الى ما سبق ونحوه
مضافا الى كون قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام تفسير العقود كما في كلام بعض اهل التفسير وهو مما يضعف الحمل على العموم وهذا
لا اشكال فيه مع صدوره عن الفاضل المعاصر في عوائده مما لا ينبغي ان يصغى اليه من وجوه اما اولا فلان سورة المائدة اذا
كانت اخر السور في قول او في اخر عهد النبي صلى الله عليه وآله فلا ريب في انتشار الاحكام وبيان الحلال والحرام في ذلك فيحمل ح على العموم ولم يبق
شيء من العهود حتى لا يدخل تحت الآية الشريفة وثانيا ان كون ما سلف قرينة لارادة العهد لا يكفي فيه السبق فقط في الجملة بل لا بد
من علم المخاطبين بذلك ولا نسلم ان المشافهين بخطاب اوفوا بالعقود الحاضرين في مجلس الوحي كانوا كلهم عالمين بما سبق من
العهود سيما على القول بشمول خطابات القرآن للغائبين ايضا وان لم نقل بالمعدومين ومجرد سبق الذكر بالنسبة الى بعض
لا يوجب صارفا بالنسبة الى الكل وتوجه الخطاب بالنسبة الى الملتفت على القرينة وعدمه يكشف عن ارادة الحقيقة كما ان توجه
الخطاب المطلق الى الواجد للشرط والفاقد يدل على عدم الشرطية وثالثا ان سبق الذكر لو سلم في الجميع لا يكفي ايضا الا مع بقائها
في الذهن الى حين الخطاب والا فلا يكفي في كونه قرينة كما هو واضح وهو غير ثابت هنا واثبات مثل ذلك بالاستصحاب ونحوه كما
ترى ورابعا ان استدلال الاصحاب بما هو العقود بين الناس ولا ريب في وجودها بين العهود السابقة المعهودة ولا يحتاج الى العموم

مبين

حبين

اذ ليس لاحد ان يقول كان بعض من هذه العقود غير متعارفة الى وقت نزول سورة المائدة فلو اريد العهود السابقة تعهدة
سواء كان من الله او من الناس لدخل محل البحث الاصحاب فيه وخامسًا ان المراد بسبق الذكر الموجب للعهدية في ظاهر كلام التونية
بيان حكمه من الله كاحل الله البيع ونحوه ويحتمل بقاء بعض من العقود غير معلوم الحكم وقتا ما بعد سورة المائدة فلا يشمله الاية وما
مناقض لكلامه لانه سلم ارادة العموم من الاية في النكاح بعد الاحكام الوضعية والعقود بين الناس ونحو ذلك وهذا الاشكال مبني
ناظر الى عدم كون العقود الفقهية داخلا في العهود بل احكامها الثابتة من الله من الحلية والصحة ونحو ذلك داخلة فيها وهو خلاف
خلاف الغرض وسادسًا ان احتمال العهد انما هو مع مطابقة الحكم في السابق واللاحق كما في مثال البيت والثوب الذي ذكره
واما مع تغير الحكم فلا لانه لا ينصرف كما لو قال لا يجوز لك غسل الاثواب الخمسة ثم ذكر بعد ذلك يجب غسل الاثواب ونظير ذلك
ولم يثبت عندنا سبق الحكم بالعقود الفقهية ونحو ذلك من النكاح بالامر بالوفاء حتى ينصرف هذا الامر اليه وانما سبق كونه
حلالا وحراما او صحيحا او فاسدا او نحو ذلك ووجوب الوفاء حكم جديد وان كان مستلزما لبعض ما سبق وهذا غير ما ذكره
من المثال وبينهما فرق وسابعًا ان ارادة العهد من الاية بعد بيان الحكم سابقا يصير تاكيدا لما مضى من الادلة على الاحكام و
يحتاج الى ارتكاب التاسيس في غير ذلك ولا ريب ان التاسيس اولى من التاكيد وهذا مما يؤيد عدم الاختصاص بالعهود الالهية
يعرف لزومها وعدمه من دليلها المثبت للاحكام وجوبا وتحريما ولا يحتاج الى قوله اوفوا بالعهود وثامنًا ان ظاهر كلام اهل التفسير
عدم ارادة العهد كما ذكرناه انفا وهذا من عمدة القرائن على ذلك فانهم وان اختلفوا في تفسيره ومعناه لكنهم لم يختلفوا
من حيث ارادة ما سبق قبل سورة المائدة او الاعم وتاسعًا ان انطباق الاصحاب على التمسك بها يكشف عن عموم الاية وعدم
كون ما يحتمل كونه صارفا صارفا فلا وجه للتمسك والابتناء بمجرد الاحتمال البارد وما ذكره من كون ما بعد الاية ضعيفا
لعمومه ان عممناه في ذلك على مقتضى العرف واللغة فاي قاعدة تدل على ذلك اذ ذكر بعض افراد العموم بعده لا يوجب انحصاره فيها
بل يدل على دخولها فيه جزما كما لا يخفى على من لاحظ العرف مضافا الى ان ظاهر كلامه احتمال الحمل على ما سبق بل ظهوره فكيف يعقل
انحصاره فيما ذكر بعده من الاحكام القليلة وهذا مما يدل على ضعف الكلام السابق فانه يخرج عن ارادة العهد بما سبق
لا لانه ذكر هذه الاحكام بعده على دخولها في العموم جزما واذا تعدى بنا عن العهود الى غير العهود لم ينحصر وان لم يستند في ذلك الا الى
كلام صاحب الكشاف فهو غير مفيد للانحصار فالحاصل انه معارض بكلام اهل التفسير المعممين للعقود مع ما فيه من الوجوه التي
لا نطيل الكلام بذكرها مع وضوح المدعى ودفع دلالة الاية الكريمة الظاهرة بمثل هذه الاحتمالات الواهية مما لا ينبغي صدوره
عن منصف فضلا عن فقيه ولا بعد في امثال ذلك دقة في الفهم ولا غور في المطلب وانما هو تحرف عن جادة الذوق السليم بعروض
التخيلات التي لا يليق بشان اصحاب الفنون سيما مع انطباق اصحابنا الاعلام خلفا بعد سلف على التمسك بها من دون
التفات الى هذه المناقشات ولا ريب في ان نظرهم ثاقب وتاملهم غالب وثالثها انه لو حمل الاية الشريفة على العموم لزم الجمع فيها
بين ارادة التاكيد والتاسيس اذ لا ريب في كون بعض افراد العقود كان وجوب الوفاء به معلوما قبل نزول الاية فيصير بالنسبة
الى ذلك البعض تاكيدا وبالنسبة الى ما عداه تاسيسا وهو غير جائز اذ ما دل على عدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى
يدل على عدم جواز هذا ايضا فلا بد اما من الحمل على التاكيد او التاسيس فلا عموم وحمله على التاسيس ايضا خلاف الاصل كالتخصيص
فالترجيح يحتاج الى دليل وانت خبير بان هذا اوهن من سابقه اذ ما دل على المنع في المشترك اما عدم ثبوت الاستعمال وهو فيما نحن فيه ثابت ولا يمكن انكاره ظاهرا واما لزوم التناقض لو اخذنا الوحدة وهو هنا غير موجود وليس
كون شيء تاكيدا او تاسيسا مدخلا في المدلول حتى يمنع منه ولم نجد مانعا من ذلك فعلى المستدل البيان ووقوعه عند
اهل العرف كاف في صحته ولا يصغى الى قيام الدليل بعدم جوازه مع انا نقول بحمله على التاكيد بقرينة ما مر من كلامه من سبق

اكثر الاحكام وتدعى دخول محل البحث لاصحاب بحثه للعلم بغلبته ووقوع العقود وعدم امكان تاخر حكمه الى اخر ايام النبي
حتى يعلم بسورة المائدة فيصير المشكوك فيه داخلا تحت الدليل مرتين ونقول غاية الامر الاجمال في كونه تاكيدا او تاسيسا ابتدا
فنقول هذا لا يضر في اثبات صحة العقود المشكوكة لانا نقول ان كان هذا المشكوك فيه مما علم وجوب الوفاء به قبل هذه الاية
فهو صحيح وان كان لم يعلم قبل ذلك فهو داخل في الاية لانها تاسيس على الظاهر وهو اولى من التاكيد فيكون المشكوك فيه معلوم
الصحة اما بالاية او قبلها وهو المطلوب مضافا الى ان الحمل التاسيسي يترجح بظاهر كلام اهل اللغة والتفسير وبعض الاصحاب
وكمال بعد الحمل على غير ما علم او ما علم خاصة كما لا يخفى على الفطن ورابعها ان العقد هو العهد الموثق فعلى فرض العموم يدل على
صحة كل عهد موثق والعقد الفقهي ما لم يثبت صحته ولزومه فهو غير موثق واللازم من ذلك الدور لتوقف اثبات الصحة
شرعا بالاية على ثبوت الاستيثاق في العقد المشكوك وتوقف ثبوته على ثبوت الصحة واللزوم الشرعي اذ ما علم غير موثق
ولو سلم حصول التوثيق بالعرف ايضا من دون حاجة الى الشرع نقول ايضا هذا لا ينفع في مقام الاستدلال اذ المقصود اثبات
صحة كل عقد معروف وغيره وليس في شيء من ذلك استيثاق ومجرد بناء المتعاقدين على عدم الفسخ لا يجعل ذلك موثقا
لان ذلك انما هو معنى اصل العهد فان المراد به العزم على الاتيان بدون الفسخ فما لم يثبت استيثاق لا يدخل في الاية واني للمستدل اثباته
والجواب اولا بان من فسر العقد بالعهد الموكد صرح بدخول عقود الناس فيه وهو كاشف عن ارادته من التوثيق معنى هو موجود
فيها والا لم يصرح بدخولها وثانيا انه معارض بذكر اهل التفسير وكثير من اهل اللغة دخول البيع ونظائر ذلك تحت العقد
من دون اشارة الى كون الدخول من جهة لزومه الموجب للتوثيق وثالثا بان تصريح اهل التفسير على العموم قرينة على عدم
ارادة التوثيق بما ذكروه ورابعا بانه قد ذكر في الاخبار اطلاق العقد على هذه العقود المعروفة غالبا وهو كاشف عن دخولها
تحت العقود في الاية من دون حاجة الى اعتبار معنى التوثيق او كفاية ما هو المعتبر في العقد في حصوله فلا تغفل وخامسا بان العهد
لما كان يتحقق من جانب واحد فيكون حصوله من الجانبين توثقا عرفا اذ لا ريب ان ما هو من الطرفين اوثق مما هو من الواحد
هو موجود في العقود كلها والى هذا المعنى يشير قول بعض اهل اللغة ان العهد يصير من واحد والعقد لا يكون الا بين اثنين وسادسها
بان التوثيق ليس الا التاكيد والمبالغة ولا ريب ان حقيقة العهد ليس الا الالتزام وهو يوجد بعقد القلب من دون حاجة
الى شيء اخر والعقود الفقهية يزاد فيها الالفاظ بل الصيغ الخاصة الجامعة لصراحة الدلالة وغيرها مما اعتبر فيها وان هذا
الا توثيق للعهد الصادق بمجرد النية بلا شبهة والمناقشة في كون العقود الفقهية عقدا لغة موهون جدا سيما مع اطلاق
بعض اهل اللغة كونه بمعنى العهد او الربط بين الشيئين فتدبر وخامسها ان العقد اذا صار بمعنى العهد فنقول للعهد
معان كثيرة منها الوصية والامر واليمين وغير ذلك وما نحن بصدد اثباته ليس داخلا في شيء من ذلك ولو سلم ان يكون للعهد معنى
يشمل المبحوث عنه فارادته منه في الاية غير معلوم فيمكن ان يراد الوصايا الالهية الموثقة او التكاليف اللازمة او يراد مطلق الوصايا
او يراد الاوامر والايمان والضمانات وانت خبير بهذا الكلام من الوهن بمكان اما اولا فلان تفسير اهل اللغة العقد بمعنى العهد
لا يجعله في بل الايمان الشفوف اذ هذا الكلام انما هو فيما لو اطلق لفظ العهد وبينهما فرق عميق واما ثانيا فلان المفسرين له بمعنى
العهد ارادوا منه العقود الفقهية كما ذكر في عبارة اهل اللغة وعبارة اهل التفسير فلا وجه للرمي بالاجمال وثالثا ان عد هذه الامور معاني
للعهد ممنوع اذ كلها مندرج تحت معنى ما هو المسمى بالعهد ليس مشتركا لفظيا حتى يقع الاجمال ولا يخفى كونه مشتركا معنويا على من له
ربط بطريقة اهل اللغة والعرف وانس بضوابط اهل الاشتقاق فاللائق ارادة كل ما هو عهد والزام والتزام وتوطئة وتمهيد وهو
شامل لسائر ما ذكروه كما يشمل كل العقود هذا مع ما في كلام اهل التفسير وكلمة الاصحاب من التنصيص على دخول العقود الفقهية في الاية المرجح
لهذا الاحتمال المخرج عن الاجمال وسادسها ان العقد على ما علم من اللغة هو الجمع بين الشيئين بحيث يعسر الانفصال فاذا كان هو المعنى

الحقيقي فيكون المراد في الآية معنًا مجازيًا فيتسع دائرة الكلام ومجال الجدل في الآية كما لا يخفى وقيل ان العقد في كلامهم انما هو العهد كما عرفت
او مطلق الربط بحيث يشمل المحسوس وغيره ولو فرض اختصاصه بما ذكره فنقول لا ريب ان الآية لا يراد بها ان الاشياء التي جمع بينها او وصل
بعضها ببعض لا ينفصل وابينها اذ هذا الربط لم يثبت بالشرع وليس مراد الله ان من وصل حبلا بحبل او بعيرا بجمل او خشبا بخشب يحرم ان يفصل
بينهما الا ان يراد به قرب المجازات وليس الا ارتباط المعاملات والشروط ونحو ذلك وما قبله العباد من الالتزام بالتكاليف الالهية والروابط
المجعولة بين الصانع وبين مخلوقاته وهو شامل لمحل البحث ويؤيده اطباق كلمة المفسرين على هذا المعنى في الجملة فلا مجال للتكلم في الآية بما يوجب
نقصانًا في الدلالة والله اعلم الخامس عموم ما دل من الروايات على ان المؤمنين او المسلمين عند شروطهم كما سنذكر ان شاء الله في بحث الشروط
بتقريب دلالتها على ان كل شرط لازم والشرط عبارة عن الالتزام وهو مفيد للصحة فيما هو كذلك والعقود كلها فيه التزام والتزام لانها نوع عهد
كما قرر او يراد من الشرط الربط ويعلق شيء بشيء كما يأتي ذكره انتهى فيشمل العقود ايضًا لانها ربط ويتعلق لاحد الطرفين وحيث ثبت مقتضا التم
لكل شرط فيشمل محل البحث وخروج ما خرج بالدليل لا يقدح في كون العام حجة في الباقي ويجيء في المقام زيادة توضيح عن قريب أن هل في الايقاعات
ايضا اصل يدل على الصحة فيما شك في حكمه من جهة شرط او مانع او شك في مشروعيته اصلا ام لا او جزء قد يتمسك في ذلك بامور احدها
عموم المؤمنون عند شروطهم لو اريد منه الالزام والالتزام ولا ريب ان الايقاعات كالطلاق والظهار والعتق والاذن ونظائر ذلك
التزامات مقتضياتها فتدخل تحت العموم ويثبت كونها ممضى من الشارع ويجيء هنا البحث السابق في الحمل على المتعارف وعدمه ويجيء الكلام
السابق في التعميم للافراد والانواع ويتمسك به حتى في الشك في شرعية ايقاع من الايقاعات من اصله كاخراج ما عن ملك المالك
بقوله اخرجته عن ملكي ونظائر ذلك لكن يمكن ان يقال ان الظاهر من كون المؤمنين عند شروطهم الشروط الواقعة بينهم فلا يشمل
غير ما هو بين اثنين والايقاعات كلها او اغلبها التزام بين المكلف وبين الله لا شرط بينه وبين آخر ويمكن المنع بان المراد كل مؤمن لا بد ان
يقف عند شرطه ولا يتجاوزه ولا دلالة فيها على الوقوع بين الاثنين ولا انصراف ايضًا وبعد ما ثبت عدم المنع من جانب الشارع بل امره بالوقوف
عنده تثبت صحته الا ما دل الدليل على خروجه فيخرج والمناقشات والاجوبة فيهما مما لا يخفى خصوصًا بعد ما ذكرناه في العقود وثانيها عموم اوفوا
بالعقود لما مر ان المراد بالعقد هو العهد وهو شامل للايقاعات بل بعضها دخوله مصرح في كلام اهل اللغة والتفسير كالنذر واليمين
والعهد وغير ذلك وبذلك يسقط اعتبار الوقوع فيما بين الاثنين في معنى العقد لاطباق اهل اللغة والتفسير كما عرفت على دخول اليمين
تحت العقد لغة وعرفًا او دخوله في المراد من الآية الشريفة ولا بدع في دخول الايقاعات كلها تحت العقد سيما بقرينة ما ذكره ومعه كلام
الراغب وغيره من اهل اللغة ودخول مثل الشفعة والخلع ونظائرهما اوضح من غيره ولا مانع سوى ما يستفاد من كلمة الاصحاب من كون العقد
عبارة عما يحتاج الى الطرفين [illegible] فهميهم من الآية ذلك وهو يصير موهنا للعموم في الآية الى هذا الحد ويؤيد كلام من اعتبر وقوعه بين
اثنين والجزئية على مخالفتهم من لا يوهن للشكلة ولكن لو ادعى ذلك لم يكن بعيدًا جدًا ولقد رايت في كلام بعض من تاخر التنبيه على
هذا التعميم واظن انه السيد السند المعاصر السيد محمد باقر الرشتي اطال الله بقاءه ولا باس به وثالثها قوله انما يحلل الكلام ويحرم
الرواية دلت على ان المحرم والمحلل هو الكلام لا غير والايقاعات انما هي من مقولة الالفاظ والكلام فينبغي ان يكون محللا او محرما
الا ما دل الدليل على خلافه ولكن لقائل ان يقول ان مدلول الرواية ان غير الكلام لا يحلل ولا يحرم لا ان كل كلام محلل ومحرم ودعوى
ان الرواية اسندت الحكمين الى جنس الكلام ونفى عن غيره ومقتضاه ثبوت هذا الحكم في كل فرد من افراده بالعموم الجنسي مدفوعة بان
ذلك فرع كون الكلام مسوقا لبيان حكم الكلام وهنا ليس كذلك بل هو مسوق لنفي الحكم عن غير الكلام كما لا يخفى ومن هنا يندفع
احتمال العموم الحكمي لابتنائه على عدم الفائدة في الكلام لو لم يحمل على العموم وهنا ليس كذلك اذ ليس فائدة الرواية اثبات الحكم للكلام حتى يقال
ان الفرد المنتشر منه غير مفيد للفائدة والمعهود غير متحقق فثبت العموم بل فائدته الحصر نفي الحكم عن غيره وان كان في طرف الاثبات مجملا يجب
الكلية والجزئية فتدبر وهذا كله بالنسبة الى تاسيس القاعدة في نوع العقد والايقاع والا ففيما دل على مشروعية العقود و

الالزام و

والايقاعات المعونة في الفقه من الادلة الخاصة عموما او اطلاقا كفاية في مقام الشك في جزء او شرط او مانع نعم لو اريد احداث عقد
او ايقاع جديد غير منصوص بالخصوص فلا بد من تاسيس هذا الاصل بحيث لا ينحصر على الانواع المتعارفة حتى يثمر في هذا المقام
وهذا الفرض مع اشكاله وان قد بيناه سابقا فقليل الثمرة وثانيهما في شبهة الموضوع من عقد او ايقاع صادر في الخارج لا يعلم
انه من النوع الصحيح او من النوع الفاسد مع العلم بالصحيح والفاسد من الادلة فهل يمكن ان يقال ان الاصل هنا ايضا كونه صحيحا لم لا وجهان
يحتمل ان يقال ان عموم اوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم ونظاير ذلك مما دل على الصحة عام شامل لهذا الفرد قطعا ولم
يخرج من ذلك قطعا الا ما علمنا فساده وما شك فيه فهو داخل تحت العموم لعدم العلم بالخروج ويحتمل ان يقال انا اذا علمنا بخروج
نكاح الشغار مثلا او عقد المغارسة والطلاق بغير شاهدين وبيع الربوي وبيع المجهول ونحو ذلك عن عموم العقود والشروط
ثم شككنا في الفرد الموجود في الخارج عن مكلف هل هو غير مجهول او معلوم فيرجع هذا الى عدم العلم بان هذا الفرد داخل في المخصص
او داخل في العام نظير قولنا اكرم بني تميم الا الطوال وشككنا في زيد مثلا من بني تميم انه طويل او قصير فيرجع الشك الى كونه تحت العام
او المخصص وفيه للاصوليين قولان قول بانه داخل تحت العام كما ذكر في الاحتمال الاول ولهم على ذلك وجوه احدها ان الظاهر من
اهل العرف الحاق هذا الفرد بالعام اذ لو قال قائل كل كل رمانة الا ما هو من البستان الفلاني فاذا وجد رمانة وشك في انه من ذلك
البستان او من غيره ياكله ولا يفهمون من هذا الخطاب في هذا المقام الا كونه مقيدا بالعلم وان الخارج ما علم كونه من ذلك البستان الا
ما هو كذلك واقعا وطريقة اهل العرف حجة اذ ليس الامر فهمهم من الخطاب ذلك وثانيها ان اخراج نوع خاص وصنف خاص من ذلك
العام يدل على كون ذلك الوصف المأخوذ في المخصص من الموانع وبعبارة اخرى نعلم من ذلك ان الدخول تحت العام وكونه من افراد
مقتض لهذا الحكم وانما المانع هو هذا الوصف الملحوظ في العنوان واذا صار كذلك فلو شك في كونه من ذلك البستان مثلا وعدمه
في المثال السابق يصير الشك في وجود المانع مع العلم بالمقتضي ولا ريب ان الاصل عدم المانع فيثبت الحكم واحتمال ان كونه من
غير ذلك البستان مقتض فالشك موجب للشك في المقتضي خلاف الظاهر من الادخال والاخراج المفهومين من العموم والتخصيص
فان الظاهر منهما عرفا ان المقتضي عبارة عن كونه من افراد العام والمانع ليس الا اتصافه بما اخذ في المخصص فتدبر وثالثها
ان العام اكثر افرادا من المخصص بمعنى ان الخارج غالبا اقل من الداخل فاذا شك في كون هذا الفرد من احدهما فالظن الحاقه
بالعام ترجيحا للجانب الغلبة وان كان يرد عليه ان هذا الظن ليس حاصلا من الخطاب فان الظن بكون المشكوك من غير ذلك البستان
للغلبة لا يوجب الظن بارادته في العموم من حيث اللفظ وان اوجب الظن بانه من افراده ما هو من ظنون الارادة فتدبر وبالجملة الكلام
هنا لا يخلو عن نوع دقة والاعتماد على فهم الفطن اللبيب ورابعها ان الفرد المشتبه وان كان يحتمل كونه من افراد العام والمخصص
في الحكم واقعا واللفظان وان كانا منصرفين الى الواقع لكن بعد طريان الاحتمال والاجمال في دخوله تحت احدهما في الواقع يصير حكمه
الواقعي مجهولا فيرجع الى الظاهر ولا ريب ان في الظاهر دخوله تحت العام متيقن لصدق لفظه عليه قطعا وصدق المخصص لا يثبت
بالشك فيحكم فيه بحكم العام عملا بالظاهر مع اشتباه الواقع وهو المدعى وقول بان لا رجوع في ذلك الفرد المشتبه الى الاصل فان
كان حكم العام موافقا للاصل كقوله كلوا مما في الارض جميعا الا الخبيث فشك في كون شيء من الخبيث وعدمه على طريق اشتباه
الموضوع الصرف بعد معرفة مفهوم اللفظين وكان الامر للاباحة الحقنا بالعام وان كان حكم الخاص موافقا للاصل كقوله اقتلوا
المشركين سوى اليهود فشك في واحد انه ام لا فالاصل البراءة عن وجوب القتل او الاصل حرمة قتل كل نفس سوى ما ثبت وهذا
معلوم الدخول تحت احد الامرين واما القول بانه يدخل تحت المخصص مطلقا فلا قائل به نظرا الى الظاهر لانه مخالف للاصل على الظاهر
لانه مخالف للاصل على الظاهر وحيث يكون مطابقا له فليس دخوله تحته بل تحت الاصل بمعنى الالحاق حكما والوجه فيه
ان اشتباه الموضوع مع العلم القطعي بعدم خلوه في الواقع عن احد الامرين لا يوجب الرجوع الى الظاهر للفظ اذ قد علم عدم

افراده ظاهره من العام فكيف يعمل بظاهره ولا يمكن ادخاله تحته بعموم اثنا عد التخصيص اذ ليس هذا لو اخرج عنه بتخصيص الفرد
بل انما هو فرد من افراد ما خرج بنوع عمر فليس هذا تخصيصا جديدا حتى ينفى بالاصل وكثرة افراد ما هو خارج بنوع عمر لا يوجب زيادة
في التخصيص وقلة العام وافراده غير موجب للظن بالموضوع الصرفي كونه مرادا من اللفظ حتى يندرج تحت ظواهر الالفاظ واقدام
اهل العرف على الخاص في غير ما كان موافقا للاصل محل نظر بل ممنوع وان شئت فلاحظه فيما خالف الاصل حتى يتضح الامر فيكون
الاقدام اتكالا على الاصل لا فهما من اللفظ اذ لك ولا نسلم كون المتبادر من الوصف المأخوذ في المخصص المانعية حتى يحمل الشك الى
الشك في وجود المانع ويلزم منه التمسك بالمقتضي بل الظاهر دخول نوع وخروج اخر وليس كون وصف الخارج مانعا اولى
من كون عدمه جزء المقتضي فتدبر هذا غاية الكلام في هذا المرام والذي يترجح في النظر القاصر انما هو الادخال تحت العام
للموجوه المناصيه وان كان خلاف ظاهر الاكثر بل ربما ادعى اتفاقهم على الثاني ولكن يمكن دعوى الاجماع على كون طريقة الاصحاب و
طريقة الشرع على كون المشكوك فيه داخلا في العام فاذن فكلما شك في صحته وفساده من الايقاعات والعقود من باب الموضوع
الصرف فيحكم بالصحة حتى يظهر فساده فيكون مقتضى الاصل الصحة ويثمر في الدعوى وغير ذلك وعلى هذا الوجه الذي قررناه لا يفرق
الحال بين صدور تلك المعاملة من مسلم او كافر ولو لم نقل ببطلان معاملات الكافر رأسا كما قد يتخيل الان الامر ان على ما قررناه صدق
العمومات وهو في الجميع وهنا اصل اخر وهو حمل فعل المسلم وقوله على الصحة فلو صدر منه عقد وايقاع وشككنا في انه هل وقع
على وجه صحيح او فاسد فالاصل يقضي بالصحة وان لم نقل باصل الصحة في مطلق الموضوع الصرف وهذا اصالة الصحة التي يبنون عليه في
مقام الدعوى وغيره انه يقدم قول مدعي الصحة ونحن في غنى عن ذلك ولكنه مدلول عليه بالاجماع والاخبار الكثيرة وبيانه تأسيسها
وذكر ادلتها ورفع الاشكال الوارد عليها في عنوان بين الكفر والاسلام ان شاء الله فانتظر **عنوان** لا ريب ان الاسباب
في المعاملة وهي العقود والايقاعات يمكن ان يكون لازمة بحيث لا يمكن رفع اثارها بعد تحققها مطلقا بمعنى ان يكون شانها
من دون عروض عارض عدم جواز الفسخ والابطال وهو المسمى باللزوم ويمكن ان يكون بذاتها قابلة للفسخ وابطال الاثر
وان لم يكن هناك ما يوجب فسخا بمعنى كون المعاملة بنفسها كذلك وهو المعبر عنه بالجواز ولا ريب ان كلا منهما قد يصير معلوما
شرعا وقد يقع الشك في كون العقد جائزا او لازما فهل الاصل اللزوم او الجواز او لا اصل في البين والحق ان الاصل في كل
عقد وايقاع عدم جواز رفع اثاره وفسخه الا بدليل وذلك لوجوه الاول ان العقد والايقاع اذا تحقق يوجب ثبوت اثر شرعي عليه
من حصول ملك العين ومنفعة وانتفاع او بينونة ولا ابتداء او فسخ لاثر عقد وايقاع او نحو ذلك وبالجملة لا ريب ان الاسباب
الشرعية بعد تحققها يترتب عليها اثارها فاذا شك في اللزوم والجواز فلازمه الشك في انه لو فسخ هذا السبب فهل يبطل ذلك
المسبب الثابت ام لا بل هو باق على حاله واذا شك في ذلك فمقتضى الاستصحاب عدم زوال الاثر من ملك او نحوه الا بمزيل شرعي وهو
معنى اللزوم فالعقد بنفسه لا يكون قابلا لرفع اثاره بعد حكم الاصل الاستصحابي ببقائها الان بل يحتاج الى ما يوجب زوالها الا هلية بنص
من الشرع لا يقال ان الاستصحاب لا ينافي جواز العقد ولا ينافي امكان الفسخ اذ الاستصحاب عبارة عن بقاء ما كان على ما كان
وليس الجواز في العقد عبارة عن عدم بقائه على ما كان بل هو عبارة عن امكان ارتفاعه والامكان غير ملازم للفعلية بل هو اعم
منها فالاستصحاب غير مناف لجواز العقد بالمعنى المعروف وانما هو مناف لفعلية الفسخ والكلام في امكانه لانا نقول ليس المراد بالجواز
الا الامكان الشرعي بحيث لو اريد الفسخ ورفع الاثار لوقع والفرض ان الاستصحاب يقضي بعدم نقض اليقين بوجود الاثر الا بما
يوجب اليقين بزواله والفرض انك شاك في ان الفسخ والرفع هل هو رافع لهذا الاثر ام لا فاللازم شرعا الحكم بالبقاء وعدم الا
نتفاع وهو شان اللازم من العقد اذ لا نريد به الا ما لو فسخه لم ينفسخ شرعا والفرض ان المشكوك فيه لو فسخه لا ينفسخ و
للاستصحاب وثانيا اخرى الاستصحاب مناف لامكان الفسخ شرعا بمعنى انه قاض بانه لو فسخ لم ينفسخ وهو معنى الامتناع شرعا

المعبر عنه باللزوم وذلك واضح لانه اذا علمنا ان السبب في هذا الاثر انما هو ذلك العقد جزما وليس ذلك بمجرد علة في الحدوث
حتى يستصحب بعد زواله لاحتمال العلة المبقية بل من المعلوم هنا ان هذا السبب علة في الحدوث والبقاء بحيث لو ارتفع هذا لارتفع الاثر
جزما والفرض ان السبب قد اسقطه الفسخ والرجوع فلا وجه للاستصحاب لانا نقول ليس الغرض من الاستصحاب لاحتمال علة اخرى
مبقية بل المراد ابقاء الاثر للشك في زوال علته المحدثة والمبقية بمعنى ان بعد الفسخ نشك في زوال هذا السبب وعدمه فنستصحب
السبب ولنستصحب الاحكام اللاحقة له معا وذلك واضح نعم لو ثبت اشتراطه بشيء او مانعية لعقد او ايقاع سواء تاخر او تقدم عن
المشروط ثم فقد الشرط في زمانه المتوقع او وجد المانع كان بعد وقوع العقد او شك في وجود الشرط وعدمه فلا يمكن استصحاب
حكم هذا العقد لسريان هذا الشك الى ترتب الاثر من اصله وكونه سببا وعدمه وذلك غير محل الفرض وهذا هو مسئلة الشرط
المتاخر وبالجملة مقتضى الاستصحاب لزوم العقد والايقاع مطلقا الا مع دليل على خلافه الثاني ان ظاهر الصيغ الماخوذة في
عقد او ايقاع هو الدوام وعدم البطلان بمعنى ان الظاهر من قولك بعت وزوجت وطلقت كون المالك للمبيع او للبضع
مخرجا له عن سلطنته على الدوام وانه بحيث لو اراد ارجاعه لم يرجع فاذا صار المعنى ذلك فيصير العقد انشاء كالملكية الدائمة والارتفاع بالكلية
دائما ووجود الفسخ مناف لهذا المعنى الماخوذ في الانشاء فيبطل والحاصل ان معنى اللزوم وعدم الانحلال ماخوذ في اطلاق تلك
الصيغ بحيث يقتضي عرفا بكون المنشأ دائما مطلقا كما في قولهم اطلاق العقد يقتضي بكون الثمن حالا وكونه من نقد البلد ونحو ذلك
فاطلاق كل انشاء يوجب كونه دائما فالفسخ مناف لاصل الانشاء وهو معنى اللزوم الا ان يجيء دليل من يقيده ونحوه كالبيع
بخيار حتى يخرج عن ذلك لا يقال انه في الاجارة ونظائرها تمليك للمنفعة سنة وانت تدعي كون التمليكات على الدوام لانا نقول
قولنا سنة في الاجارة ليس تحديدا للتمليك بمعنى ان تمليكي الى سنة بل تحديد للمنفعة المملوكة فيصير المعنى ان منفعة
سنة واحدة ملكتك دائما وذلك واضح فلو اراد الفسخ بعد مضي سنة مثلا واراد الرجوع الى اجرة المثل للمنفعة فهو غير مسلط
على ذلك لانه ملكه هذه المنفعة دائما بحيث لا يقدر على فسخه فتدبر وبتحرير اخر ان معنى الصيغ باطلاقها اذا صار الدوام فيصير الدليل
الدال على صحة البيع وغيره من العقود دالا على تاثيرها كذلك ولا يحتاج الى دليل اخر على اللزوم بل مجرد ما دل على صحة العقود بعد كون
معنى العقد والايقاع باطلاقهما مقتضيا للاثر الدائم يدل على كونه لازما شرعا لان صحته قد ثبتت على ما هو عليه وليس الا
الدوام وعدم قابلية الفسخ فيصير كذلك شرعا الثالث انه لو لم يكن في صيغ الانشاءات دلالة على المعنى المدعى فنقول ان لنا
المتعاقدين يدل على ارادة اللزوم وعدم امكان الفسخ ولكن يمكن القول هنا بانه ليس كذلك مطلقا بل لا بد على هذا من تتبع العقود
وملاحظتها في العرف فان كان الناس بانين في ايقاعهم على الدوام فالاصل فيه ان يكون لازما شرعا الا ما خرج وان كانوا
غير بانين على الدوام فلا يمكن التمسك بهذا الوجه فتدبر الرابع عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود فان ذلك دل على ان كل عقد يجب
الوفاء به والمراد بالوفاء العمل بمقتضاه ومقتضى العقد اما تمليك او نحوه ومقتضى لزوم الوفاء البقاء على هذا الاثر وابقائه وجوبا
فلا رخصة في ابطاله وهو المدعى من اللزوم والاشكال الوارد على دلالة الاية من جهة عموم العقود وانصرافه الى المتعارف و
عدمه واعتبار التوثيق وعدمه وشموله للايقاع وعدمه ونظائر ذلك قد عرفت دفعه في العنوانين السابقين وقد تلخص مما
ذكرناه هناك دلالة الاية على ان كل عقد وكل ايقاع متعارفا وغيره يجب الوفاء به بظاهر الامر ومسئلة التخصيص ونحوها
قد عرفت دفعه وانما البحث في ان هذا يدل على اللزوم ام لا اذ يحتمل ان يكون المراد اللزوم ويحتمل ان يكون المراد لزوم العمل
بمقتضاه ان جائزا فجائز وان لازما فلازم بمعنى انه يتبع في ذلك العرف فاي عقد بني في العرف على اللزوم بين الناس
بحيث لا يرجعون الى المال ونحوه بعد وقوع العقد والايقاع فيحكم فيها باللزوم لان مقتضى ذلك والعمل بمقتضاه واجب بظاهر
الاية وما بني في العرف على الجواز بمعنى ان طريقة الناس فيه على الرد والدفع كالعارية والوديعة فيحكم فيها بالجواز لانه مقتضاه

فيجب العمل به وجعل الجائز واجبا ليس عملا بمقتضاه بل هو اخراج للعقد عن مقتضاه ويتبع في ذلك الشرع بان يراد ان الوفاء بمقتضى
العقد لازم فان علم من الشرع انه من العقود اللازمة فيجب الوفاء به على لزومه وان علم انه من الجائزة فيجب الوفاء على جوازه والمراد بالوفاء
الوفاء لزوم العمل باحكامه واجراء كل حكم يترتب على احدهما شرعا عليه ويحتمل ان يكون المراد من الوفاء الاعتقاد بمعنى انه يلزم
عليكم اعتقاد لزوم اللازم وجواز الجائز على بعد والظاهر رجوعه الى ما ذكرناه قبله وهو البناء على اجراء الاحكام فان الاعتقاد
لا دخل له في ذلك ويظهر الثمرة في العقد الذي لم يظهر من الشرع ولا من العرف كونه مبنيا على اللزوم فانه يثبت لزومه من الاية على
الاول دون الاخيرين ولو كان ظاهرا من العرف لزومه يثبت على الاولين دون الثالث ولو كان ثابتا من الشرع انه مبني على اللزوم
يظهر لزومه على الاول والثالث من الاية ولا يثبت على الثاني من هذه الاية وان فرض ثبوت اللزوم بغيره والذي يقتضيه النظر هو
الاول وليس الاستدلال من هيئة الامر المفيد للوجوب بل المدرك انما هو مادة الوفاء فان الوفاء على شيء البقاء على ما هو مؤداه ولا
ريب ان مؤدى العقد مثلا هو التمليك ونحوه والوفاء به هو المؤدي البقاء على هذا الاثر وابقائه او بعد ازالته وهو معنى اللزوم
والظاهر ان كونه لازما او جائزا ليس وجوب الابقاء والوفاء وعدمه لان الوفاء واجب في الجائز واللازم ومن تامل في دلالة لفظ
الوفاء لا يجد ريبا فيما ذكرناه ويكفي في قوة هذا المعنى ووضوحه فهم الاصحاب هنا ذلك واستدلالهم قديما وحديثا بها عليه
ولو يصد هذا الاحتمال الامين اية الله العلامة اعلى الله مقامه في بعض كتبه مع انه وافق الاصحاب في الاستدلال به في ساير كتبه و
غير خفي ان غرضه من ذكر هذا مجرد بيان ذكر ما يمكن ان يذكر وذكره منجرا يقوم مقام الاحتمال لانه في فتاويه غالبا يستوفي
الاحتمالات تقوية للنظر واستعمال القوة التخريجية فيجرد قوله بان الوفاء هو العمل بمقتضاه ان جائزا فجائز او ان لازما فلازما لا ينبغي
ان يجعل موجبا للاجمال في الاية مع ما اوضحناه من السبيل فتدبر ويبقى هنا كلام وهو ان العقد قد يكون لازما من الطرفين كما
البيع والصلح والاجارة والضمان والحوالة وقد يكون جائزا من الطرفين كالوكالة والمضاربة والشركة والعارية والوديعة والجعالة
ونحو ذلك وقد يكون جائزا من طرف ولازما من اخر كالرهن فانهم يقولون انه جائز من قبل المرتهن لازم من طرف الراهن والهبة فانه لازم
من طرف المتهب وجائز من طرف الواهب في غير المعوض وذي الرحم والزوجين على الاصح فهل اللازم من طرف دون اخر لازم او جائز
او مركب وجوه وقيل بانه مركب كما هو المشهور في الالسنة من اهل العلم والوجه فيه انه وجد فيه الجواز واللزوم معا فانه باعتبار احد طرفيه
ممتنع الفسخ وباعتبار طرفه الاخر جائز وهو معنى الواسطة وقيل بان هذا جائز اذ التناقض بين الجائز واللازم واضح ومعنى
اللزوم يرجع الى سالبة كلية وهو عدم امكان الفسخ مطلقا ومعنى الجواز هو الايجاب بمعنى امكان الفسخ ولا ريب ان الفسخ من احد
الطرفين فسخ من الاخر لعدم معقولية التفكيك فيصير هذا العقد قابلا للفسخ شرعا واما ان الفاسخ هو المتعاقدان او احدهما
او اجنبي فلا دخل له في كون العقد في ذاته لازما او جائزا ويؤيد هذا الوجه انهم يجرون في صيغة الرهن والهبة احكام الجائز من
صحته باي لفظ وقع حتى بالجملة الاسمية في الرهن ولا يستعملون فيهما ما يذكرونه في العقود اللازمة ويؤيد عدم كونهما من الجائز
عدم بطلانهما بموت او جنون ونحو ذلك مما يبطل العقد الجائز واما احتمال الحاقهما باللازم فهو من المستبعد جدا ويحتاج
الى جعل الجائز بمعنى امكان فسخه من كل احد ومن المتعاقدين واللازم ما ليس كذلك وهو خلاف الظاهر والتحقيق انه لو لوحظ
الجواز واللزوم بالنظر الى نفس العقد كما هو الظاهر من التوصيف فيلحقان بالجائز لانهما في نفسهما جائزان قابلان للانفساخ
ولا دخل لتعدد الفاسخ ووحدته في ذلك ولو اريد الجواز واللزوم بمعنى الرخصة وعدمه في الفسخ بالنسبة الى المكلفين فيمكن
القول بالتلفيق ولكنه يلزم على هذا ان يكون كل عقد كذلك اذ غايته جواز الفسخ للمتعاقدين وليس لساير الناس فسخه
فيكون لازما من وجه جائزا من اخر واحتمال ان المراد انما هو الجواز والعدم بالنسبة الى المتعاقدين دون غيرهما بذلك بعيد
مستلزم للتخصيص في عموم اوفوا بالعقود والدال على لزوم العقد وبيان ذلك ان عموم اوفوا بالعقود انما دل على ان كل

احد

احد من المكلفين لعموم الخطاب مأمورون بالوفاء بكل عقد عقد من اى شخص صدر ومن المعلوم ان صدور العقد الواحد من
الف وجميع المكلفين مخاطبين بطلب الوفاء بكل عقد من اى منهم صدر وتخصيص هذا بالمتعاقدين يحتاج
الى دليل اذ لا اشعار فى الاية على ان الوفاء لازم على المتعاقدين دون غيرهما ومقتضاه ذلك ثبوت لزوم العقد بالنسبة الى كل احد
فلو كان جائزا فى حق المتعاقدين غير جائز من غيرهما فينبغى ان يكون ملغما خارجا بالدليل بالنسبة الى خصوص المتعاقدين ويبقى
على اللزوم بالنسبة الى الغير فلا وجه لعده جائزا مطلقا لانا نقول ليس المراد وجوب الوفاء على كل عقد بل المراد منها وجوب وفاء كل احد
بعقده فيصير التقدير او فوا بعقودكم ونظيره منه فى العرف التوزيع بمعنى ان كل احد يفى بما هو عقده لا ان زيدا يفى بعقد عمرو و
نحو ذلك اذ وفاء الغير بعقد الغير غير معقول اذ ليس بيده شئ حتى يفى بذلك وليس الامر الا فرع الاختيار والتسلط فنقول لانا
نقول صرف الاية على هذا المعنى ان كان بدعوى الفهم العرفى فهو ممنوع واضمار المضاف اليه وان كان يوجب فهم هذا المعنى فى
الظاهر لكن هو غير ثابت وضعا غير وجوده وعموم اللفظ محكم وليس ذلك من قبيل الرجال قوامون على النساء بل انما هو من قبيل
وامروا بالمعروف وانهوا عن المنكر وان كان من جهة عدم امكان الوفاء من الغير فهو ممنوع اذ يجب على كل احد اجراء هذه الاثار على
هذا العقد بمعنى انه ليس لاحد ان يأخذه من يد المشترى لانه ملكه ولا ان يعطيه للبائع لانه خرج عنه ويجب جعله من تركة المشترى لو مات
وصرفه فى الديون ونظائر ذلك مما يتعلق بكون الشئ مملوكا فان كل احد مكلف بان يجرى على هذا المال احكام ملكية المشترى
ولا بأس بذلك مطلقا فلا تغفل وهيهنا كلام اخر وهو ان العقد الجائز ما امكن فسخه واللازم ما لا يمكن شرعا فسخه وقد اتفق كلمة الاصحاب
ظاهرا على ان الفسخ موجب لرجوع كل عوض الى مالكه لو كان معاوضة وبطلان الاثار المترتبة عليه لو لم يكن كذلك كالرجعة التى هى فسخ
الطلاق والفئة التى هى ابطال للايلاء والرجوع الذى هو ابطال للعارية والوديعة ونحو ذلك وبالجملة معنى الفسخ رفع الاثر ولازم
ذلك رجوع العوضين فى المعاوضة على ما كانا قبل المعاوضة فان بقى عينهما فبعينهما والا فعلى ما ثبت فى عناوين الاحكام من كيفية
الضمان و لكنهم حكموا فى باب القرض بان العقد جائز ليس بلازم وللمقرض المطالبة متى شاء وذكروا ان المقترض يملك ويرد المثل و
القيمة مع مطالبة المقرض وان بقى العين وهما مما يتناقضان وهذا مما قد يستشكل على جماعة من فحول المتأخرين والمعاصرين
فلذلك ذهبوا الى ان القرض عقد لازم وخالفوا ظاهر كلمة الفقهاء فى ذلك وزعموا ان الحكمين يتنافيان ولازم الجواز رجوع
العوض بعينه مع انه ليس كذلك فى القرض وانت خبير بان القول بلزوم القرض تشمئز منه النفس فان القرض الذى للمقرض مطالبته
وللمقترض اداؤه متى شاء كيف يعقل كونه عقدا لازما وهذا مما هو مركوز فى اذهان المتشرعة وكونه ظاهرا والذى يخالج فى
المقام فى حل الاشكال وان لم اجد من نبه عليه من كلام فقيه او غيره ان يقال انه ليس عقد القرض مثلا الا معاوضة فانه
تمليك المال بازاء عوض لا مجانا فاذا بذل المقرض احد العوضين فله ان يطالب بالعوض الاخر كما فى سائر المعاوضات وليس
لاحد ان يقول ان مطالبة البائع الثمن ومطالبة المشترى المبيع فسخ للبيع فان ذلك امضاء لمقتضاه ومقتضى عقد القرض
ان يقبض المال بحيث يثبت مثله او قيمته فى ذمة المقترض وليس هذا الا كالبيع بالمثل او القيمة فاذا طالب العوض فقد طالب المثل
والقيمة ولزم المقترض الدفع ايضا بمقتضى المعاوضة فليس هذا فسخا حتى يجب دفع العين بل انما هو طلب لما لزم بالمعاوضة و
هو مؤكد لبقاء العقد لا فاسخ نعم اذا قال المقرض فسخت القرض بمعنى الابطال وعدم الاذن فى التصرف وكان العين باقيا فاللازم
على المقترض دفع العين لانه ابطل الملك بابطال سببه فيرجع الى ملك المالك الاول وسقط عن ذمة المقترض العوض كما ان المقترض
لو قال فسخت القرض لا يجوز له التصرف بعد ذلك بالعين الموجود لبطلان ما اوجب التمليك وزوال الاذن بزواله على ما هو التحقيق
فالذى يتحصل من ذلك ان العقد الجائز ما كان قابلا للفسخ الموجب لرجوع كل عوض الى مالكه وبطلان الاثار المترتبة عليه وليس عقد
القرض من اللازم على ما يتخيله بعض المتأخرين والاجماع على خلافه ظاهرا ولا جائز بهذا المعنى اذ لا يكاد يعثر على ظاهر كلامهم

فرق بين دفعاته وانفساخه بل العنوان كلامهم في عقد يجود مع العين مترتبا على مطالبته المفرض العوض لا فسخ للعقد هكذا ينبغي
ان يحقق المقام وله نظائر كثيرة

عنوان

العقد تابع للقصد مط وهذه من القواعد المعروفة الكثيرة الفروع والبحث في
معناها تارة وفي مدركها اخرى فهنا مقامان الاول في بيان المراد منه وهو محتمل لمعنيين ليس بينهما منع جمع احدهما ان العقد تابع
للقصد بمعنى انه لا يتحقق الا بالقصد كما ذكره الفقهاء في شرائط العقود مع الشرائط الاخر بمعنى انه لا عبرة بعقد الغافل والنائم
والناسي والغالط والهازل والسكران الذي لا قصد له ونحو ذلك فيكون القاعدة اشارة الى شرطية كون العاقد قاصدا في جميعها
العقود كلها ويكون معنى التبعية عدم تحققه بدونه اذ لا وجود للتابع بدون متبوعه وهل العكس كذلك بمعنى انه كلما تحقق
القصد تحقق العقد ام لا فنقول له معنيان احدهما ان جنس القصد مستلزم للعقد وهو معلوم الانتفاء وثانيهما ان القصد
في العقد اذا تعلق بشيء فهو متحقق البتة بمعنى ان العقد يؤثر في ذلك المقصود ويوجب تحققه ويصير المعنى ان كل ما هو مقصود
في العقد فالعقد يتبعه بمعنى انه يتعلق به العقد وينعقد وهذا الوجه له تفصيل نذكره بعيد هذا وثانيهما ان العقد تابع للقصد بمعنى
ان العقد شيء يحتاج الى موجب وقابل وعوض ومعوض وبعد حصول هذه الاركان لكل عقد اثر خاص من تمليك ونحوه وللآثار
كيفيات واعتبارات اخر من فورية وتراخ ولزوم وجواز وتنجيز وتعليق واطلاق وتقييد وانفصال واتصال واحكام ولوازم وهو في
هذه الامور كلها تابع للقصد بمعنى انه لا يقع ما لم يقصد وما هو المقصود يقع مط والثاني في بيان المدرك والبحث هنا في مقامات
ثلث احدها ان العقد تابع للقصد بمعنى انه شرط في صحته بل في ماهيته بمعنى ان ما لا قصد فيه ليس بعقد والمراد من القصد هنا ارادة
اللفظ والمعنى فالعقد الذي لم يقصد لفظه كما في النائم والساهي والغالط وهو من يريد لفظا اخر فيذكر غيره كما لو اراد كلمة بعت
فقال وهبت غلطا فان وهبت غير مقصود وكذا الغافل وهو الذي يصدر عنه اللفظ من دون التفات والسكران الذي يتكلم بلا
قصد الى الالفاظ بل يصدر عنه للعادة من دون شعور وارادة للخصوص صيغة وكذا العقد الذي لم يقصد معناه كما في الهازل فانه قاصد
لذكر لفظ بعت مثلا لكنه غير قاصد لوقوع معناه بهذا اللفظ ويرجع هذا الى عدم ارادة الانشاء او ارادة الانشاء الذي لا يترتب عليه
المنشأ وبالجملة غير قاصد لوقوع المسبب فهذا ليس بعقد وهذه قاعدة كلية سارية في العقود والايقاعات كافة والوجه في ذلك
امران احدهما اجماع الاصحاب على عدم ترتب الاثار على الخالي عن القصد كما هو صريح كلامهم في طي ابواب الفقه بحيث لا يشك
فيه متشكك وثانيهما ان مقتضى الاصل الاولي عدم ترتب الاثار المجعولة لهذه الاسباب شرعا الا بدليل ومن المعلوم ان احكام العقود
والايقاعات واثارها كلها مخالفة للاصل فلا بد في ترتيب هذه الاثار من الاستناد الى حجة شرعية وليس الا ادلة العقود عموما او خصوصا
ولا يخفى ان ادلة العقود العامة كما ذكرناه في اصالة الصحة واللزوم قد اعتبر فيها لفظ العقد والشرط ونحو ذلك ولا ريب ان العقد معناه
العهد والربط ونحو ذلك وفاقد القصد لا يعد عهدا ولا يعد ربطا لا لغة ولا عرفا وكذا الكلام في لفظ الشرط واما الادلة الخاصة فقد
اعتبر فيها لفظ البيع والاجارة والنكاح والطلاق والاقرار والعتق ونحو ذلك ولا ريب ان كل ذلك ينصرف الى ما هو المقصود واللفظ
الخالي عن القصد لا يسمى بهذه الاسامي قطعا فاذا لم يشمله الادلة عموما وخصوصا فيبقى تحت الاصل الاولي ولا يترتب عليه الثمرة
وهو المراد ويمكن ان يتمسك في هذا المقام بمثل قوله ع لا عمل الا بنية وانما الاعمال بالنيات فان ظاهر الروايتين ان ماهية العمل
من دون نية غير متحققة فاما ان يحمل على معناه الحقيقي الظاهر ويكون الاعمال التي تتحقق بغير قصد خارجة عن العموم واما
ان يحمل على نفي الصحة لانه اقرب المجازات فيكون المراد عدم الصحة الا بالنية ولا ريب ان عموم الاعمال انما يشمل العقود والايقاعات
ايضا فيدل على انها لا تصح بدون القصد وهو المدعى وحملها على نفي الكمال ورميهما بالاجمال كما صدر عن بعضهم لا وجه له اذ
الاول بعيد عن الحقيقة والثاني فرع تعذر الحقيقة وعدم وجود المجاز القريب وهنا ليس كذلك فان قلت ان المتبادر من النية المطلقة
في الروايات ليس القصد بل الظاهر قصد التقرب ولذلك تمسك الفقهاء بها في اشتراط قصد التقرب في العبادات ولا يمكن هذا

القصد

الاستدلال الا مع ظهور ارادة قصد التقرب وليس الكلام في العبادات في اشتراط القصد المطلق اذ هو مما لا ينفك عن الفاعل المختار
كما نصوا عليه وقد مر ذلك في عناوين العبادات فلا دلالة في هذه الروايات على ما ذكرتم قلت يمكن ان يكون النية بمعنى القصد بخصوصه
بقصد التقرب لا دليل عليه وثبوت الحقيقة الشرعية ممنوع بل معلوم العدم الا ان الاستدلال هنا في محله نعم يرد الاشكال في الاستدلال
بها على نية العبادات لو لم نسلم بصدده وثانيا يمكن ان يقال ان المراد من النية هنا قصد جهة ذلك العمل وبعبارة اخرى ان القصد وان
كان معنى النية لكنه بقرينة ذكر العمل بل الاعمال المقيدين للعموم في الخبرين يفهم ان المراد بالنية قصد غاية العمل والجهة المقصودة منه
فيصير المعنى لا عمل الا يكون عملا صحيحا الا بنية ما هو المقصود منه في جعل العمل لاجله فيدل على ان صحة كل عمل مشروط بقصد غايته
المجعولة شرعا او عقلا او عادة فعلى هذا فلا بد في العبادة من قصد التقرب لان الغاية التي شرعت لها العبادات هو التقرب اما بان نعلم ذلك
او نشك في الغاية والمتيقن هو التقرب اللازم للطلب كما استثناه في بحث كون الامر به عبادة وفي المعاملة لابد من قصد النقل او الفك
او نحو ذلك من الآثار والغايات التي شرعت المعاملة لاجلها فليس المراد من النية خصوص القصد التقرب ولا مطلق القصد ومن
العمل خصوص العبادة بل الظاهر من العمل الاعم ومن النية قصد الجهة المقصودة والعلة الغائية فيكون قصد الاثر وارادته من العمل شرطا
في ترتب ذلك الاثر شرعا وهو كاف في اثبات المدعى فتامل فانه من مطارح الافهام فاعتبار القصد في المعاملات بهذا المعنى مما لا
شبهة فيه نعم بقي الكلام في ان هذا القصد في الايقاع يعتبر في الموقع حال ايقاعه وذلك واضح وفي العقد ايضا يعتبر في حال تكلم كل
من الموجب والقابل بما هو من جانبه ولكن هل يعتبر بقاء هذا القصد والشعور بهذا المعنى للفظ والمعنى في كل من المتعاقدين في كل
من الايجابين بحيث لو قال البائع بعت قاصدا فغفل او نسي وزال قصده بطور اخر فقال القابل قبلت لم يصح او لا بل المعتبر كون
كل منهما قاصدا فيما هو من متجاوبيها والاقوى اعتبار القصد مطلقا لما ذكرناه من الادلة فان المتبادر من ادلة العقود انما هو ما كان المتعاقدان
قاصدين في مجموع الايجاب والقبول مضافا الى ان العقد هو المركب من الايجاب والقبول فلا بد من كونهما قاصدين في المجموع حتى
يكون العقد منهما مع القصد والتوزيع بكون احدهما قاصدا في الايجاب والاخر في القبول او كليهما قاصدا في احدهما او احدهما
قاصدا في احدهما خلاف الظاهر من النصوص والفتاوى ويبقى هنا اشكال وهو ان ظاهر ما ذكرناه اعتبار قصد اللفظ والمعنى
ولذلك اخرجنا الهازل فيشكل الامر في صحة عقد المكره مع ان الاصحاب في باب العقود اطبقوا على صحة عقود المكره لو لحقه الرضا
وان لم يقولوا بصحة الايقاعات من المكره وان رضي بعد ذلك بناء منهم على ان الايقاع لا يكون موقوفا على امر متاخر ويجيء تحقيقه
في باب التعليق ان شاء الله ولا ريب ان المكره كالهازل قاصد للفظ دون المعنى فكيف يصح عقد المكره بلحوق الرضا ولا يصح عقد الهازل وان
رضي بعد ذلك ولجاز وهذا الاشكال مما ذكره شيخنا الشهيد الثاني قدس سره في شرح الشرايع واللمعة ولم يتخلص عنه ولكن الاشكال
غير وارد والجواب بين والامر سهل الا انه لما كان محتاجا الى بيان معنى الاكراه وتحقيق ان المكره قاصد للفظ والمعنى معا لكنه
فاقد للرضا وهو غير قصد المعنى بخلاف الهازل فانه غير قاصد للمعنى اخرنا بيانه الى مسئلة الاكراه والاختيار الاتي في الشرائط العامة
ان شاء الله وبالجملة القصد للفظ والمعنى شرط في صحة العقود بالمعنى الاعم بل في عقديته وهذا احد معنى قولهم العقود تابعة للقصود
وثانيهما ان العقد تابع للقصد في اركانه ولوازمه واحكامه بمعنى انه ما لم يقصد شيء منها لم يقع كما ان اصل العقد لا يتحقق الا
بقصد الايجاب والقبول ومعناهما كذلك لا يصح الا بقصد متعلقه من العوض والمعوض والموجب والقابل بمعنى انه لا بد في
العقد من قصد المبيع والثمن في البيع والزوجين في النكاح ونظائر ذلك ومن قصد المخاطب بالخطاب فلا يمكن قصد بيع مطلق
بعوض مطلق وان عين بعد ذلك وكذا لا يصح لو قال بعت ولم يقصد مخاطبا معينا هو القابل وان قال بعد ذلك احد
قبلت كما لا يصح لو لم يقصد القابل بقوله ذلك الايجاب الصادر من الرجل المعين فلو سمع قائلا يقول بعت فقال قبلت
لم يصح وان صادف الواقع وبعبارة اخرى للعقد اركان وهي المتعاقدان والعوضان وقد لا يكون عوض وقد يكون

وبعبارة اخرى كلما هو من ضروريات ذلك العقد والايقاع من المحل ونحوه لابد ان يكون مقصودا في حالته والا لبطل واما
الاحكام واللوازم فان كان من مقتضيات ذات العقد ومفهومه بمعنى عدم تحققه الا بحصوله فهو داخل في قصد المعنى والغاية
الذي مر في المقام الاول وان كان من الاحكام اللاحقة شرعا كنفقة الزوجة ونحو ذلك فنشأ الكلام فيها والوجه في اعتبار القصد
بهذا المعنى بمعنى انتفاء الصحة بدونه ما مر من الوجوه السابقة من الاجماع والاصل الاولي وعدم انصراف ادلة الصحة في عقد
او ايقاع عاما او خاصا على ما لم يتعين فيه الاركان فيبقى تحت اصالة الفساد بل يمكن ان يدعى في بعض صور المسئلة عدم
صدق العقدية والعهدية اصلا والاخبار الدالة على عدم وقوع شيء الا بالقصد بالتقريب الذي ذكرناه فانك لو لم تقصد من
قولك بعت مشتريا معينا هو زيد مثلا ولا فرسا معينا التعيين معتبر كليا وجزئيا ولا ثمنا معينا من درهم او دينار او غيرهما فلا
يقع بعد ذلك ان تعينه لانه شيء لم يقصد فلا يتحقق بمقتضى الاخبار فان قلت انا لا نقول انه يقع بلا قصد بل نقول انه يقع
بعد القصد وان لم يتعين عند العقد فلا يكون بلا قصد قلت ان وقوع هذه الاثار بعد العقد والقصد انما هو للعقد
بمعنى انه السبب في حصول ملك هذا المال مثلا لهذا المشتري والمفروض ان هذا لم يكن مقصودا في ذلك السبب ومجرد القصد
العاري عن السبب غير مملك فلا وجه لحصوله فيه بعد محضا فالحاصل ان متعلقات العقود انما هي محال لاثارها بمعنى انها مورد
للملك والطلاق والنكاح والعتق ونحو ذلك ولا ريب ان هذه الامور يحتاج الى محال مقررة في نفس الامر على حسب ما هو المعتبر
في المفهوم فان كان شيئا يتقوم بالكلي والعين فلا بد من تعينه على طريق الكلية او العينية وان كان مما لا يتقرر الا بالشخص
كالعتق والطلاق والنكاح على احد الوجهين وهو الاصح فلا بد من تعينه الشخصي حتى يتحقق الاثر فما لم يتعين هذه المحال
في نظر المتعاقدين بحيث يكون قابلا لورود الاثار المطلوبة عليها لا يتحقق للاثر محل فيستلزم الفساد لتخلف الاثر عن المؤثر
ليس الفساد الا ذلك وتعين المحل بعد فناء المؤثر غير مجد وكذا الكلام في المتعاقدين فانهما اللذان يعقدان ويتعاهدان ويرتبطان
فلو صدر من احدهما الايجاب بدون تعين الاخر لم يتحقق هنا ربط من هذا الجانب ولا عهد مع احد وتعين احد بعد الصدور
لا يجعل العهد السابق له وذلك واضح جدا وفي كلامنا السابق في خصوص تعيين المتعاقد فائدات تلتبه عليها بعد تامل غامض و
ينبغي ان يصادر عن طبيعة ماهرة في الفن ويندفع بالعود في اطراف تلك الكلام اشكالات مركوزة في اذهان القاصرين في نحو
بيع الكلي وعدم جواز نكاحه طالقة كما هو الاصح ونظائر ذلك وليس هذا من جهة عدم اشتراط قصد المتعلق بل الحق ان قصد الاركان
لازم في العقود كافة وانما البحث في ان متعلق كل عقد اي شيء حتى نعرف ما هو لازم القصد وغيره واي سبب لعدم تعلق النكاح
بالكلي دون البيع وهذا كلام سنحققه لك ان شاء الله في ضبط متعلقات العقود وتلخيصها ان العقد تابع للقصد في سائر الاحكام بمعنى
انها لا تترتب الا مع كونها مقصودة فمن لم يقصد النفقة في النكاح لا نفقة عليه ومن لم يقصد ضمان الدرك في البيع فلا ضمان
عليه ومن لم يقصد خيار المجلس والشفعة وخيار الحيوان او توابع المبيع كثياب الجارية ومفتاح الدار او المهر في مفوضة البضع
او لحوق الولد او عدم جواز جمع الاختين ونكاح الخامسة او نظائر ذلك من الاحكام الغير المتناهية اللاحقة للعقود وبعد تحقق
اركانها وصحتها لا يتعلق فيه هذه الاحكام بالنسبة اليه وتبعية العقد للقصد بهذا المعنى لم يقم دليل على اعتباره بل يرده
امور احدها الاجماع القطعي من الاصحاب على عدم اعتبار القصد في ذلك كله كما لا يخفى على من راجع كلامهم فان قلت كيف
تدعي الاجماع على ذلك مع ان قولهم العقود تابعة للقصود مطلق يشمل المقام قلت ليس كذلك بل معنى كلامهم ان العقد تابع للقصد
بمعنى ان النكاح والبيع لا يصح الا بقصد اللفظ والمعنى والاركان على ما قررناه اذ لفظ العقد اسم لمجموع الايجاب والقبول المتقوم
بتلك الاركان والاثر اللازم له ما هو المقصود منه الداخل في معنى الايجابين كما قررناه واما الاحكام اللاحقة للعقد بعد
وجوده وفرض صحته فهي ليست داخلة تحت اسم العقد ولا مقدمة لتحققه ولا وجه لكونها تابعة للقصد فهذه العبارة عنهم

دالة على اعتبار القصد في ماهية العقد واركانه دون احكامه وثانيها قيام السيرة القطعية من المسلمين قديما وحديثا على عدم
قصد الاحكام في العقود والايقاعات بل هي غير محصورة لا يكاد يطلع عليها فقيه فضلا عن عامي فكيف يمكن القول بعدم جريان
هذه الاحكام مع عدم القصد وثالثها اطلاق ما دل على ترتب هذه الاحكام لهذه العقود من دون تقييد بالعلم والقصد
ولا ريب ان اسم العقد واسم البيع والطلاق والعتق ونحو ذلك يتحقق بقصد الاركان فاللازم شمول الادلة الدالة على ترتب
الاحكام على هذه الاسامي عموما وخصوصا لما نحن فيه فلا وجه لهذه الشرطية وبالجملة لم يعرف من نص ولا فتوى اعتبار
ذلك وعروض الشبهة في ذلك من جهة هذه القاعدة المطلقة فانما هو من قصور الفهم او قلة التدبر فانه لا ربط لها بمسئلة الا
حكام واللوازم ورابعها ان يكون العقد تابعا للقصد بمعنى ان يكون كل ما قصد من العقد فينبغي تاثير العقد فيه وهذا
لو اتفق في الاركان من العوضين او الايجابين او المتعاقدين فلا شبهة فيه فان كل ما تعلق فيه القصد فهو مورد العقد
دون ما عداه ويلزمه التاثير مع اجتماع سائر الشرائط واما لو تعلق بامور خارجية فان كان قصد ما يترتب على العقد بحكم
الشرع من الاثار واللوازم الخارجية كما مثلناه فلا بحث في صحته وحصوله لكن من حيث اصل الشرع لا من حيث هذا القصد
بمعنى انه لو لم يكن قاصدا ايضا لكان ذلك كذلك وليس العقد فيه تابعا للقصد بل بالعكس وان كان قصد ما لا يترتب على
العقد لو خلي ونفسه فهل يتبعه العقد بمعنى انه يؤثر فيه باعتبار هذا القصد او لا وفيه قسمان احدهما ان يقصد عدم ترتب
ما يترتب لو خلي ونفسه كقصد عدم النفقة في النكاح الدائم او عدم الشفعة في محلها او نظائر ذلك وبعبارة اخرى انه يقصد
في المعاملة او في الايقاع عكس ترتب بعض احكامه الشرعية التي لو لم يقصد عدمه لترتب جزما وثانيهما ان يقصد ترتب ما لا يترتب
لو خلي بلا قصد كقصد النفقة والارث في المنقطع وقصد خيار الفسخ في النكاح بغير اسبابه المعهودة وقصد الحنث في العتق و
قصد الخروج من الاصل في الوصية ونظائر ذلك وكل من القسمين قد يكون مع لفظ دال على ذلك القصد بمعنى اعتبار هذا المقصود
الخارجي شرطا في ضمن العقد وقد يكون من دون لفظ واقع في ضمن العقد بل مع المقاولة قبل العقد وبناء المتعاقدين على ذلك وقد
يكون بالمقاولة بعد العقد مع وجود القصد حال العقد وقد يكون مجرد قصد وتواطؤ بحيث يعلم احدهما بالاخر قاصدا ذلك
وقد يكون مجرد قصد من دون علم من الاخر به ولا تواطؤ عليه فهنا صور ولا يخفى على الفطن العارف ان صورة جعله شرطا
في ضمن العقد وقبله او بعده وصورة العلم والتواطؤ كلها داخل في باب الشروط التي يبحث عنها في اللواحق ويبين هنالك اعتبار
اللفظ والعدم والمقارنة او التقدم او العدم وكفاية مجرد التواطؤ وعدمه وتمام الكلام في ضبط الشروط الضمنية وما يلحقها وليس
ذلك كله من مسئلة تبعية العقد للقصد وان كان من فروعها لكنه في الحقيقة لو قلنا بصيرورة هذه الاقسام شرطا يصير في
الحقيقة داخلا في الاركان لانه في حكم العوضين وكالجزء منهما فلا بد من تنقيح ما هو الصحيح منه والفاسد فما صح منه يتقيد به
العقد وما فسد لاحد الوجوه الاتية وفسد الشرط يفسد به العقد لانه مستلزم لتعلق العقد بما لا يصح تعلقه به وفوات
الشرط كفوات الاركان وانما البحث في مجرد كون احد هذه الامور مقصودا للعاقد من دون شرطية وتواطؤ فهل يكون هذا
القصد ملغى ولا يترتب عليه تاثير العقد ولا يتقيد به فما ينبغي ان يترتب فهو يترتب وان قصد عدمه وما لا يترتب لا يترتب وان
قصد وجوده ام لا بل يتبع العقد القصد لا بمعنى انه يقع ما قصد لا محالة لانه مخالف للاجماع بل بمعنى انه ان صادف القصد في
الوجود والعدم شيئا لم يمنع منه الشرع وليس مخالفا للدين ولا يلزم منه محذور يؤثر فيه العقد فيكون هذا تاثيرا ثانويا
للعقد باعتبار انضمام هذا القصد وان لم يصادف ذلك بل اتفق تعلقه بما دل الدليل على خلافه بحيث ليس للمكلف تسلط
فيه بطل القصد فيبطل العقد بتبعيته وبعبارة اخرى هل مجرد القصد من دون تواطؤ وذكر لفظ يقوم مقام الشرط و
يوجب تقييد العقد به صحة وفسادا ام لا يحتمل القول بالتبعية لامور احدها عموم ما دل على نفي الضرر فانه لو لم يتحقق ما قصد

سواكان قصده وجود ما الوالاه لو وجد او عدمها الوالاه لو وجد لتضرر بذلك لانه قد فعل هذا الفعل على ان يكون الامر على ما
قصده ولم يقدم على ما سوى ذلك فالزامه بالحكم الذي قصد خلافه اضرار من دون سبب وثانيتها انه وان لم يذكر ما قصده في ضمن
العقد ولم يعلق الحكم عليه لكن بنى على ذلك وفعل فيدخل على انه لو لم يكن كذلك لم يفعل فمن قصد عدم النفقة من النكاح او قصد
كون الزوجة خادمة وهو خال الذهن عن انه لا يقع على ما قصده بمعنى انه لا يعلم بطلان قصده يرجع الامر فيه الى انه لم يكن كلا يعقد
فيصير ذلك من خصوصيات الاركان وكيفياته فيجري قاعدة التبعية وثالثها ان عموم ما دل على لزوم الشروط شامل لذلك فانه في الحقيقة
يتحلل الى شرط ضمني وان لم يلحظ بعنوان التعليق والربط والجواب انه لا تتم لهذا القصد لان ادلة الشرط انما يراد بها ما هو الالزام
المعهود بين المتعاقدين لو قلنا بان الشرط بنفسه لازم كما هو احد الوجهين ولو قلنا بان لزوم الشرط انما هو بدخوله في العقد
وانحلاله الى الكيفية وصيرورته كالجزء من الاركان فيدخل في الوفاء بالعقد فلا ريب ان هذا المقصود لم يذكر في العقد ولم يكن من
كيفياته وليس مجرد تخيل وقوع شيء او انتفائه قيدا في المعاملة اذ مجرد كونه داعيا بحيث لو لم يكن كذلك باعتقاده لم يفعل
لا يصيره قيدا حتى يكون داخلا في الكيفية بل هو مورود باعتقاده الفاسد واما كون ذلك ضررا عليه فممنوع بانه ضرر اقدم عليه
بنفسه لانه لم ينشأ الا بفعله لا بفعل الغير وتقصيره في فهم الاحكام الشرعية ان لم يوجب زيادة الجرح والتكليف عليه لا ينفي ما هو
لازم الطبيعة ما فعله من الاحكام وهذا وجه واضح والا للزم عدم ترتب الضمان ونظائر ذلك على من وجد اسبابها باعتقاد
عدم الترتب فتامل مع ان طلاق ما دل على ترتب الترتب وعدم ترتب الا ترتب شامل لعمومه ما قصد او لم يقصده او قصد خلافه
وليس في الادلة ما يعارضه اذ ليس هذا داخلا تحت دليل شرط ولا دليل ضرر ولا دليل عقد نعم قد يتوهم انه يدل على ذلك عموم قوله
ع لكل امرء ما نوى فان ظاهره ان المرء اذا نوى شيئا فهو يحصل والفرض ان العاقد قاصد مثلا عدم الخيار للمجلس وقاصد عدم
نفقة او وجوبه او نحو ذلك فينبغي ان يحصل هذا الا بمقتضى العموم وخروج بعض الاشياء عن تحت العام بالدليل لا يقضي بعدم حجيته
في الباقي فلا وجه لاسقاط هذا القصد بالمرة والحاقه بالعدم ولكن نقول ان هذه الرواية يعارضها ما دل على عدم ترتب هذه
الاحكام وجودا وعدما على القصود سوى نوى ولم ينو بالعموم من وجه وذلك واضح والترجيح مع الادلة الثانية لكثرتها وقوتها
وتمسك الاصحاب بها وكون خارج هذه الرواية اكثر من داخلها وانصرافها الى غير العموم المدعى منها ولو فرض عدم الترجيح فالمرجع
الاصل والاصل عدم تاثير هذا القصد ايضا فالى ان استقراء الفقه القطعي قد دل على عدم العبرة بمجرد النية من دون قيام لفظ
او فعل دال عليه والفرض هنا عدم اذ العقد لا يدل عليه وليس في المقام غيره فتبصر جدا ومن هنا علم انه لو تحقق المقاولة لم يعد
العقد ايضا لم ينفع في ذلك لان العقد مضى على اطلاقه واثر الا على القول بان الشرط بنفسه لازم لا حاجة الى كونه في ضمن عقد وكل
ما كان منه المقاولة قبل العقد فان القول السابق لا يلزم بنفسه لا يقيد العقد اللاحق لاحتمال الرجوع ومع العلم بالبقاء
يرجع الى مجرد القصد الخالي عن الامارة فلا ينفع من جهة العقدية لو لم يلزم من جهة الشرطية مستقلا واسوء حالا منهما دون
العلم بالقصد ومجرد التواطي من دون مقاولة قبل العقد ولا بعده ولا في اثنائه لانه قصد صرف ومجرد العلم بانه معتقد لكل غير
قادح فتدبر ومحل في هذه الصور البحث من جهة احتمال انه شرط كالمذكور في ضمن العقد فيجيء في صحته وفساده باعتبار ذلك ومجيء
الكلام في كونه قيدا للعقد مفسدا اولا واما لو قطع النظر عن كونه فلا ريب ان مجرد هذه القصود لا يتبعها العقود بمعنى تاثيرها
فيما تعلق القصد به وجودا وعدما ولا بمعنى توقفها على صحته وفساده فتبصر مع انا نقول المراد من تبعية العقد للقصد كونه
تابعا لما قصد منه وهذه القصود والاعتقادات الخارجية التي توهمها المتعاقدان ليس قصدا متعلقا بالعقد بمعنى ان القائل
بعت معتقدا عدم ضمان المبيع عليه قبل قبضه وقوله اشتريت معتقدا عدم ثبوت الشفعة لا يقصد من قوله بعت عدم الضمان
ولا من قوله اشتريت ان لا يكون شفعة بل يقصد ان من العقد معناه المتعارف ويتخيل ان الحكم فيه كذلك وهذا ليس قصدا

م

متعلقا بالعقد حتى يتبعه وان كان لو اعتقد خلافه لم يفعل نعم لا يجري هذا الكلام في صور المقاولة قبل العقد وفي اثنائه فانهما
يرجعان الى الشرط بمعنى كونهما قاصدين للعقد على هذا النحو فيبقى التقييد والكلام فيه من حيث كونه شيئا للعقد وقد
عرفته وسيتضح حكمه في باب الشروط فتلخص ان للشارع قصد الاحكام واللوازم المترتبة على العقد غير لازم وعدم قصدها غير
مضر وقصد عدم ترتيبها او ترتيبها لا اثر له غير نافع ولا مضر وانما اللازم قصد اللفظ والمعنى المقصود مع كيفيتها من تنجيز او
تعليق اطلاق او تقييد اتصال وانفصال فوري او متراخ لازم او جائز على كيفياتها المقررة وقصد الاركان من المتعاقدين
والعوضين وما يقوم مقامها على حسب اختلاف العقود والايقاعات نعم بقي هنا كلامان احدهما انه متى لزم قصد الكيفيات
المقصودة حتى يقع على نحوها لا بد من ذكر ما يدل عليها ايضا اذ قد تقرر ان القصد الخالي عن الامارة لا عبرة به وستحققه في شرائط
العقود الثم اما لو قصد واحدا من الكيفيات ولم يات بما يدل عليه كما لو قصد التزلزل او الجواز واتى بلفظ مطلق او عكس فاتى بلفظ
دال على التزلزل وقصد اللزوم فهل القاعدة في هذا المقام البطلان لعدم الدال في الاول وعدم القصد في الثاني وكلاهما شرط
او الصحة فيهما اكتفاء باحد الامرين في اصل الكيفية بخلاف الاحكام الخارجية بتبعية اللفظ في المقامين او تبعية القصد في المقامين وجوه
والذي يقتضيه النظر الصحيح ان القصد العاري عن اللفظ لا عبرة به فان كان قاصدا للنوع وقاصدا لوقوعه جائزا من هذا اللفظ
مع انه بظاهره مفيد للزوم فيلحقه حكم ظاهر اللفظ ولا عبرة بالقصد كذلك وما يعتبر من القصد الى اصل المعاملة فقد حصل
واما اللفظ العاري عن القصد فباطل المعنى لا اثر له وليس الا كقوله وهبت وهو قاصد للبيع اذ اللفظ المعتبر ما وافق المقصود
لا شيئا اخر فتدبر وثانيهما ان مقتضى شرطية قصد الاركان وقصد الغايات ان لا يحكم بالصحة الا مع العلم بحصول القصد اذ الشك في
المشروط فنقول لا ريب ان العاقد لو اقر انه كان قاصدا لما ذكره وعقده يثبت بذلك لان القصد شيء لا يعلم الا من قبله وسيجيء في
المثبتات بيان الوجه فيه وان كان ذلك نافعا بالنسبة اليه ذليس قبول قوله من حيث الاقرارية بل من باب انحصار الطريق ولو انكر بمعنى
انه ذكر في اللفظ شيئا وقال لم اكن قاصدا معناه بل قاصدا شيئا اخر او لم اكن قاصدا بالمرة فهل يحكم هنا بالفساد لاصالة عدم قصد
هذا المراد ولانه شيء لا يعلم الا من قبله فقوله فيه حجة ولان الشك في حصول الشرط يوجب الشك في المشروط فيرجع الى الفساد
او يحكم بالصحة ولا يقبل انكار القصد لان الظاهر من حال من قدم على المعاملة كونه قاصدا لمعناها فانكاره بعد ذلك غير
مسموع وقبول قوله في وقوع الشك في المقام وقوله السابق بظاهره حجة في وجود القصد كما لو اقر بالقصد ثم انكر واصالة عدم القصد
مدفوع بتقدم هذا الظاهر عليه كما يأتي في صحة فعل المسلم مضافا الى الاجماع على ان الشارع ظواهر الالفاظ حجة كاشفة عن
المقصود فليستدل بها عليه ولا يسمع بعد ذلك انكار القصد الا مع قيام دليل يدل عليه وهو المتعين **تنبيه** قد ذكر الفقهاء منهم
المحقق الثاني انه لو دفع المشتري عينا من مال الغير ثمنا عن مبيع وقصد الشراء لنفسه او دفع البائع عينا من مبيع لغيره وقصد البيع و
تملك الثمن لنفسه او عكس بان دفع عينا من مال نفسه واشترى لغيره مبيعا فانه يصير المعاوضة على مالكي العوضين دون ذلك الغير
المقصود فان كان المالك مباشرا فبنفس العقد وان كان المباشر غيره فبالاجازة ومقتضى هذا الكلام عدم تبعية العقد
للقصد حتى في الاركان وذلك خلاف ما قررناه فان زيدا لو دفع دينارا هو عين ماله ليشتري لعمرو ثوبا فانه يصير الثوب ملكا لزيد
لا لعمرو مع ان المقصود ان يكون الثوب لعمرو وكذا لو دفع الغاصب المغصوب على ان يشتري شيئا لنفسه فيصير المبيع لمالك المغصوب
مع اجازته لا للغاصب وعلله المحقق الثاني بان قاعدة المعاوضة انتقال كل من العوضين الى مالك العوض الاخر لا الى غيره والا
لخرج عن كونه معاوضة فحينئذ نقول لا ريب ان تبعية العقود للقصود يقتضي ان يقع الملك لمن قصد في ضمن العقد لانه الركن المحقق
وغيره ليس بمقصود فلا وجه لتاثير العقد فيه اذ لو قلنا بعت المال لزيد لا يكون الملك لعمرو بالبديهة والقاعدة التي اشار اليها
المحقق الثاني من مقتضى المعاوضة انتقال كل عوض الى من انتقل منه العوض الاخر يقتضي كون الملك لمالك العوض دون قاصد

جعل
بعض

فيتعارضان والمرجح البطلان لفوات شرط القصد بالنسبة الى المالك وفوات وجود العوض بالنسبة الى المقصود فالحكم بالصحة و
وقوعه للمالك لا وجه له لا يقال ان صحة المعاملة للمالك انما هو بحسب الظاهر وعدم سماع دعوى كونه قاصدا لشخص اخر كما ذكره
سابقا لانا نقول ليس الكلام في صورة التنازع بل المراد بيان حكم الواقعة فنفرض ان المالك قال اني ادفع هذا المال واشتري لزيد
فباع البايع بهذا الوجه فهل الملك صار للمالك او لزيد ظاهر كلام المحقق الثاني انه للمالك سيما ان هذا الفرض ينعكس
في بيع الغاصب وشرائه فان الثمن والمثمن بعد ما صارا ملكا لغيره فانه وان قصد كون العوض الاخر له لا يترتب عليه اثر بل يصير
لمالك العوض مع اجازته لقاعدة المعاوضة وبالجملة ليس مسئلتنا هذا من باب الحكم الظاهري كما ذكروه فيما لو ادعى المشتري اني
كنت اشتريته لزيد فلم يرض لا يسمع منه او ادعى الوكالة في الشراء فانكره الموكل فان البيع يصير له ويستحق البايع الثمن ظاهرا والحاصل
كلامنا فيما تغاير المقصود في التملك مع مالك العوض وكان هذا مع علم من المتعاقدين فظاهر كلام المحقق الشيخ علي وغيره وقوع المعاملة
لمالك العوض بلا اجازة او معها كما في بيع الغاصب وهو خلاف قاعدة ذكرها ومقتضى القصد ووقوعه للمقصود دون غيره ومع التعارض
فينبغي البطلان لتخلف احد الشرطين في كل منهما فما معنى الحكم بالصحة والتخلص من هذا الاشكال في وجوه احدها ان يقال قاعدة التبعية
للاصل انما هو من باب الظواهر التي يمكن الخروج عنها بدليل كما في النكاح بمهر وشرط فاسدين فان النكاح يصح والمهر والشرط يفسدان
في بعض المقامات فنقول هنا ايضا ظاهر اتفاقهم على صحة بيع الغاصب وشرائه الا من زعم بطلان الفضولي يدل على عدم اعتبار القصد
هنا ونظيره من دفع مبيعا ليكون الثمن لغيره او دفع ثمنا ليكون المبيع لغيره اذ الفارق غير موجود وثانيها ان يقال ليس كلامهم في صحة بيع
الغاصب وشرائه فيما لو كان مقصوده انتقال العوض الاخر شرعا اليه بل في مقام يكون مقصوده انتقاله العرفي اليه حتى يتصرف فيه
وينتفع وربما اخرى بان يبيع فرس الغير لا يريد بالمعاملة ان يكون الثمن ملكا له شرعا لانه لا يمكن ذلك بل غرضه ان يدفع ويأخذ الثمن
بالبيع وينتفع به وان كان في الواقع يكون ملكا لمالك الفرس ان اجاز وللمشتري ان لم يجز وكل دافع المبيع او الثمن من نفسه حتى يكون
الثمن لزيد او المثمن له لا يريد بذلك الانتقال اليه بالمعاملة بل هو الداعي الى هذه المعاملة بمعنى انه يريد ان يملك فيعطيه فليس
قصده تملك الغير من هذه المعاملة بل امر اخر وبالجملة نقول ان هذه الصور ليس فيها قصد في المعاملة مغاير لما ينبغي ان يقع عليه وانما
المنافي قصود خارجية لا عبرة بها في العقد مع تحقق اركانه وثالثها ان يقال ان القصد الذي يتبعه العقد ما كان له دال في ظاهر العقد
من شرط او نحوه دون القصد الخالي عن اللفظ ولا ريب ان قصد الغاصب كون العوض له لم يذكر في العقد وكذا قصد الدافع كون العوض
للغير لم يذكر في اللفظ بل انما هو مجرد قصد من دون دال فلا عبرة بهذا القصد فان قلت انهم لم يذكروا في العقد ما يدل عليه فان قول الغاصب
اشتريت وقول البايع له بعتك يدل على ان الانتقال اليه وهو المقصود من اللفظ فاذا وقع خلافه لزم منافاة القصد قلت لا
نسلم ان مجرد جعل المخاطب هو الغاصب يدل على قصد الانتقال اليه فان الوكيل يخاطب بقوله بعتك مع ان الانتقال الى غيره فان الوكيل
يخاطب بقوله بعتك مع ان الانتقال ليس اليه ولذا صرحوا في باب النكاح بلزوم تسمية الزوجين ولا يخاطب الوكيل بانكحتك بخلاف
الوكيل في البيع وبالجملة كون ظاهر العقد معه لا يدل على كونه مقصودا من الانتقال لاحتمال الفضولية والغاصبية والوكيلية ونحو ذلك
فان قلت فلازم كلامك ان نقول ايضا بطلانا لو قال الغاصب بعتك على ان يكون ثمنه ملكا لي او قال دافع المبيع من ماله بعتك على ان
يكون الثمن منتقلا الى زيد قلت نعم نقول بالبطلان حينئذ فان قصد ما هو خلاف قاعدة المعاوضة ونص عليه في ضمن العقد لانه كالشرط
الفاسد بل هو من افراده ولعل في كلام المحقق الثاني وغيره ما يشمل هذه الصورة فتدبر ورابعها ان يجعل في الغاصب باحد الطرق السابقة
واما في دافع ماله ثمنا او مثمنا فنمنع عدم وقوع العوض للمقصود كما زعم المحقق الثاني بل ندعي انه ينتقل العوض الاخر الى من قصد المالك
دون من ملك العوض المقابل له بناء على ما ذكرناه من قاعدة التبعية للقصد واما قاعدة المعاوضة المشار اليها في كلامهم فيمكن
التقصي عنها بان مفادها جريانها فيما اذا قصد المالك دفع الثمن على ان يكون المبيع لزيد يتحول الى احد امرين اما على كون هذا

الثمن قرضا لزيد فيملكه زيد واما هبة بالنسبة اليه فيملكه مجانا غايته ان يكون المالك موجبا قابلا من طرفيه وينحل قوله اشتريت بهذا المال الفرس لزيد الى قوله اقرضت او وهبت هذا المال لزيد فصار ملكا له وقبلت من جانبه ثم اشتريت به فرسا له فيصير من باب العقد الضمني في قولهم اعتق عبدك عني ونظائر ذلك وان كان مخالفا للقاعدة فتدبر وخامسها ان يقول ان عقود المعاوضات ليس الركن فيها الا العوضان والايجابان والمتعاقدان والمراد بالمتعاقدين من صدر منه الايجاب والقبول سواء كانا مالكين ام وكيلين او وليين او فضوليين او غاصبين وملفقين والمعتبر قصدهما بالعقدية والتخاطب مع قصد المعاوضة بالعوضين المعهودين في كل باب بسببية الايجابين واما ان هذه المعاوضة ممن يصير وان مالك هذا العوض من هو وان الانتقال الى من يتحقق فليس من اركان المعاوضة وبعبارة اخرى المراد بالمتعاقدين من صدر منه الايجاب والقبول لا مستحق العوضين والعلم بمستحق العوضين غير شرط وقصد خلافهما غير مضر لان من انتقل اليه وعنه العوض لا ربط له بالمعاوضة بل المدار على المتعاقدين والايجابين والعوضين هكذا ينبغي ان يحقق المقام

عنوان

من جملة القواعد المتداولة قولهم العقد ينحل الى عقود والبحث هنا في امور احدها ان المراد من العقد هنا الاعم من الايقاع فكما ان البيع والصلح والهبة والاجارة والوقف والوصية والشركة والمضاربة والمساقاة والمزارعة والوديعة والرهن والقرض والنكاح ونحو ذلك ينحل الى عقود فكذلك الطلاق والظهار واللعان والايلاء والاقرار والعتق والشفعة بناء على انها ايقاع والاذن وجه قوي ينحل الى ايقاعات على نحو ما يذكر في العقد كيفية ودليلا كما سيفصل وان كان العقد في عباراتهم ظاهرا فيما عدا الايقاع الا ان الوجه في المسئلة واحد ولو استنهضنا على القاعدة باجماع الاصحاب امكن المنع في الايقاعات بعدم دخولها تحت هذه العبارة فتدبر وثانيها انه ليس المراد من انحلالها الى العقود عدها عقودا متعددة قطعا بحيث يعد من اتى ببيع واحد متعلق بامور او بامر مركب او طلاق واحد متعلق بثلث نسوة ممتثلا لنذره ان يبيع ثلث بيوع او يطلق ثلث طلقات لان الحكم فيه تابع للاسم والغرض من الانحلال انما هو انحلال الحكم فيكون العقد الواحد في حكم العقود المتعددة بالنظر الى الاحكام اللاحقة والمراد من الانحلال الى العقود انحلاله الى العقود من جنسه لا من غيره فالبيع بمنزلة بيوع والطلاق بمنزلة طلقات وهكذا وهذه تحتمي الى الانحلال لما كان من جنسه فلا بد ان يعتبر انحلاله في مورده فلا يمكن حمل البيع الناقل للعين الى بيع واجارة وان كانت المنافع تابعة للاعيان في الانتقال لكنه ليس مورد البيع المنفعة ولا بد من اعتبار الانحلال الى حد يمكن وقوع عقد مستقل بالنسبة اليه فيمكن انحلال البيع الى بيوع بمقدار اجزاء المبيع القابلة للانفراد بالبيع وانحلال الاجارة الى اجارات بمقدار الاجزاء المفروضة في العين المستاجرة القابلة للاجارة المستقلة ومن هنا علم انه لا ينحل طلاق امراة واحدة او الايلاء والظهار منها او نكاح امراة واحدة الى عقود وايقاعات لعدم امكان نكاح نصف امراة وكذا طلاقه وما شابهه فبطلان النكاح لو ظهر نصف الزوجة ملك الناكح لعدم امكان الحل الى عقدين وكذا لو كان نصفها مملوكة للغير ولم يرض مالكها فافهم وثالثها ان المستند في هذه القاعدة امور الاول ظهور اجماعهم على هذا الانحلال كما نشير اليه في الفروع الكثيرة فانهم يبنون على التبعيض ونحوه ويتمسكون بهذه القاعدة من غير نكير منهم كما لا يخفى على المتتبع وهو الحجة والثاني الاستقراء فانا قد تتبعنا موارد العقود والايقاعات فوجدنا انحلالها الى عقود غالبا باجماع او نص فكذا فيما لا دليل عليه كما انا وجدنا انهم يقولون لو تلف بعض المبيع او ظهر مستحقا صح البيع في الباقي وكذا لو كان بعضه مما لا يملك كالخمر والخنزير وكذا في الاجارة ولو عقد على امرأتين فظهر احديهما اختا صح في الاجنبية ولو طلق او ظاهر او آلى عن امرأتين فظهر احديهما فاقدة للشرط مضى الايقاع في الاخرى وكذا لو اقر بامرين وظهر فساده في احدهما ونظائر ذلك في المزارعة والشركة وغير ذلك من العقود كثيرة فانهم لا يقولون ببطلان العقد من راس بسبب فوات بعض اجزاء المتعلق وفي بعض المقامات قد علم اجماعهم على ذلك وفي مقامات اخر دل النص عليه ومقتضى هذا الاستقراء الحاق ما عداهما بهما مما لم يعلم فيه الخلاف الثالث ان ظاهر هذه الاسباب الشرعية انها اسباب للنقل والفك

او الحبس يحوز للمالك في كل شيء جعل الشارع قابلا لتعلق تلك السببية ويتحقق تلك الاثر فيه فكل عقد او ايقاع تعلق بمورد من
الموارد يؤثر في ذلك المتعلق بجميع اجزائه القابلة لتعلق تلك السببية كما يؤثر في المجموع المركب فاذا كان كذلك فتخلف بعض هذه
الاجزاء لتلف وكونه فاقدا لشرط التاثير او وجود مانع فيه لا يضر بالتاثير في بعضها الاخرى لان الاسباب الشرعية كالاسباب العقلية فكلما للحوو
وجد موردا قابلا للتاثير يؤثر واذا لم يكن قابلا لفقد شرط او وجود مانع فلا يؤثر فيه ويصير بمنزلة العقود المتعددة التي لا يلزم من
بطلان بعضها بطلان غيره فان قلت ظاهر التعلق بالامر المجموعي يمنع من الانحلال الى العقود والايقاعات قلت ما ندري ان
هذا التعلق بهذه الامور ارتباطي بمعنى ان تعلق البيع والطلاق مثلا بهذا المتعدد موقوف على صحة جزء جزء ام لا والاصل عدم الارتباط
ويحتمل المشارع في اجراء صيغة واحدة لهذا المجموع واجراء صيغ متعددة للاجزاء القابلة للانفراد بل عدم ارتباط بعضها ببعض
وبعضها الاخرى لا ريب في جواز انفراد الاجزاء بالبيع والطلاق كما هو المفروض وجمعها في صيغة واحدة لا يوجب الارتباط بل انما يؤثر كل السبب
من الامور القابلة للانفكاك لنا دفعة واحدة فلا فرق في الاجتماع والانفراد سوى كفاية الصيغة الواحدة وعدمها لا ارتباط الا
جزاء بعضها ببعض ولو فرض عدم كون بعضها قابلا للتاثير فلا يفرق الحال ايضا بين كونه منفردا او مجتمعا لانه غير قابل للسببية
فلا يتاثر الرابع ان معاوضة المجموع بالمجموع يقتضي كون الاجزاء ايضا متقابلة بمعنى ان يكون كل جزء من احدهما في مقابل جزء من
الاخر لنسبته الى المجموع كنسبة الاخر الى مجموعه وهذا امر في العرف واضح فبطل المعاوضة الواحدة المتعلقة بالمجموع في قوة معاوضات بل معاوضات
حقيقة لو لوحظ في العرف والزم ذلك ترتب الاحكام الشرعية اللاحقة على العقود المتعددة عليه وهنا اشكال وهو انه قد تقرر
في العنوان السابق ان العقد يتبع القصد فلو سلم مقابلة الاجزاء بالاجزاء وكون الاسباب مؤثرة حيثما وجد القابل لكن قد يقيد
ذلك بالقصد فلا تاثير ما لم يقصد ولا ريب ان قصد مقابلة المجموع بالمجموع لا يستلزم قصد مقابلة الاجزاء ولذا نرى ان كثيرا من الناس
لا يرضون بمعاملة الجزء بالجزء بل يرضون بمعاملة الكل بالكل فالمقصود في العقد والايقاع انما يتعلق بهذا المجموع دون كل جزء فاذا
فات بعض الاجزاء بتلف ونحوه فكيف يعقل صحة الباقي مع انه غير مقصود فكلامنا في هذا المقام مبنيا على قاعدة التبعية للقصد على اطلاقها
فلا بد اما من التفصيل او يخرج الجواب عن الاشكال فنقول يمكن ان يقال ان الانسلم تعلق القصد بالمجموع المركب بل ظاهر معاوضة
الكل بالكل قصد مقابلة الاجزاء بالاجزاء ومسئلة التبعية والاستقلال لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في ان معاوضة الاجزاء
بالاجزاء مقصود ام لا فنقول ظاهر المقابلة خصوصا بعد ملاحظة المالية وكون المقصود القيمة قصد المعاوضة كيف كانت وما يرى ان
بعض الصور انه يرضى بالمجموع ولا يرضى بالابعاض فنادر محتاج الى تعلق الغرض بخصوص الهيئة دون الاصل المعاملة وكذا الكلام في الايقاع
فان كلامنا اعم فان من طلق امرأتين بطلاق واحد صادف كون احديهما فاقدة للشرائط فنقول ظاهر طلاقه اياهما كون كل منهما
مقصود في الفراق لان المجموع المركب كذلك وان كان قد يصير غرضه طلاقهما معا بحيث لا يرضى يكون احديهما مطلقة دون الاخرى لكنه يحتاج
الى قصد زائد على قصد طلاق المرأتين فتدبر وبالجملة قصد الارتباط شيء زائد لا بد من حصوله والكلام فيما لم يصرح بذلك فان
قلت قصد الاستغراق ايضا كذلك قلت نحن لا نحتاج في صحة بيع الاجزاء الى قصد الاستغراق بل يتحقق ذلك بقصد الاستغراق
ايضا وبقصد الارتباط وبقصد المجموع خاليا عن الامرين فان هذه القصود لا تنافي صحة البيع في ماثل الاجزاء نعم الكلام في ما
فوات بعض الاجزاء البعض الاخر او شرطية وجوده للاخر وهو فرع جعل من الشارع ولم يحصل بل ورد خلافه او جعل من المتعاملين
والفرض عدم العلم به الا ما ذكرنا انه محتاج الى قصد الارتباط والتعليق وهو غير محقق نعم لو صرح بذلك وقال بعتك
هذا الدار بشرط ارتباط الاجزاء بحيث لو خرج بعضه مستحقا او تلف بحيث انفسخ البيع او ظهر بطلانه بنحو اخر لم ارض ببيع الباقي
لكان الحكم كذلك لانه شرط مفيد ولا مانع من اشتراط مثل ذلك فتامل جيدا وثانيا ما ذكر من تعلق القصد بالمجموع وعدم الرضا
بالتبعيض لو تم فليس قصدا من العقد وانما هو قصد خارجي وان كان داعيا وبعبارة اخرى ليس المراد من قوله [illegible]

الى

الى الارضى بالتبعيض اذ هو مقتضى هذا المعنى وذلك نظير ما اذا بنى المتبايعان على ان يبيع كل منهما فرسه بالآخر وتواطيا عليه فقال احدهما
بعتك فرسي بحبشية وقبل الآخر ثم امتنع الآخر عن البيع وهذا ايضا يصح البيع الاول وان كان قاصدا انه ايضا يبيع لكن لم يكن من غرضه تبعية
قاصد الشرط ان يبيع وثالثا انه لو سلم كون ذلك هو المقصود فقد ذكرنا ان المراد بالقصود هي القصود المدلول عليها بظاهر عبارة العقد
المحض بمعنى ان للفظ دلالة وضعية ولا يكفي لان كل قصد بغير دال عليه لا يجدي وقد ذكرنا ان التعلق بالمجموع في اللفظ ليس دالا على قصد عدم الانفكاك بل
هو لو لم يكن ظاهرا في قصد كل جزء كما قررناه فليس ظاهرا في قصد الارتباط قطعا ولو صرح به في اللفظ دخل تحت الشرط ونحن نلتزم [illegible]
حينئذ صرح فلا تذهل كما مر ورابعا نفرض الكلام في صورة ما كان قاصدا للاستقرار بحيث لا يكون هناك قصد منافيا فانه لا ريب في انحلاله
الى العقود بمقتضى الادلة السابقة ولا يعارضه قاعدة القصد وان كان فيه كلام من جهة اخرى تاتي فاذا تم انحلاله في هذه الصورة لوجود
المقتضي وانتفاء المانع لزم الانحلال في غيرها بعدم القول بالفرق اذ كل من قال بالانحلال لم يفرق بين ما كان قاصدا للعموم او لم يكن فتبصر
الخامس انه لا ريب ان العقد مقتضى لانتقال هذا المتعلق بجميع اجزائه وليس له مانع فاذا كشف عن عدم انتقال بعض الاجزاء لمانع يقع
الشك في ان انضمام هذه الاجزاء شرط او فقدان بعضها مانع فنقول الاصل عدم المانعية وعدم الشرطية اذ ذلك اما من جعل الشا
رع ابتداء ولا دليل عليه بل الدليل على خلافه موجود واما من جعل المكلف المستلزم لامضاء الشرع وهو ايضا فرع الاشتراط او دلالة ظاهر
اللفظ وقد عرفت انتفاء الثاني وفرض عدم الاول فان قلت ليس هذا شكا في الشرطية والمانعية بل شك في اقتضاء المقتضي بمعنى انه بعد عدم
التاثير في بعض الاجزاء نشك في ان هذا العقد مؤثر في الانتقال ام لا والاصل عدم قلنا لا ريب ان هذا العقد داخل في عموم اوفوا بالعقود
والوفاء به امضاء المقتضيات كافة فاذا جاء مانع من بعض المقتضيات فلا يوجب الشك في الآخر لشمول العموم من دون معارض فلا تذهل وهنا اشكال
وهو انه لو انحل العقد الى العقود صح في المعاوضات معنى معاوضة كل جزء بنسبته من العوض الآخر وهذا يستلزم جهالة المعوض والعوض مع
ان غالب المعاوضات قد اعتبر فيها العلم في [illegible] كان او منافع فهذه القاعدة ينافيها اشتراط العلم نعم هذا في الايقاعات كالعتق والطلاق
ونحوه وفي العقود التي لا معاوضة فيها كالهبة الخالية عنه والوقف والوصية ونظائرها غير وارد لتعلق القصد هنا بالمجموع وعلى
صحة البعض غير مانع عن الآخر وليس هذا كمسألة عتق عبد من عبدين او طلاق امراة من امراتين لعدم القصد هناك بالمعين اصلا لكن
في عتق العبدين يتعلق بكل واحد بعينه وبطلان احدهما لا يخل بجهة في الآخر وذلك واضح لكن في المعاوضات كالبيع والاجارة وما في معناهما
كالرهن ونحوه اذا ظهر بطلان العقد في البعض يرجع المعاوضة الى البقية من الطرفين بعد ملاحظة النسبة وذلك لم يكن معلوما
عند المعاوضة والجواب بان الانحلال اذا صح في البعض صح في الباقي لما اشرنا اليه من عدم الفارق وثانيا بان مثل هذه الجهالة غير مانعة
في البيع الذي هو اوفق المعاوضات فضلا عن غيره لجواز المعاوضة على الاجزاء المشاعة ثمنا ومثمنا بعد معلومية المجموع ولا ريب ان معنى انحلال
بيع الدار الى العقود ان يكون نصفها بنصفها وثلثها بثلثها وهكذا الى ما لا نهاية له ولا ريب ان ذلك معلوم عند البيع بهذا
العنوان ولهذا لو بيع ابتداء بهذا النحو لكان البيع صحيحا فكذلك ساير المعاوضات فان قلت هناك ليس نصف معين وانما هو كلي
ويتعين بالعنوان الكلية وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ لو بيع شاتان بحبشية فظهر احديهما مستحقا للغير فهو يقوم باثنين والباقي بثلثة فلا ريب
ان الشاة الباقية لم يلاحظ بانه شاة معين ولم يعلم كونه مبيعا كذلك وكون النصف والعشر ونحوهما ملحوظا معلوما لا ينفع في معلومية
الاجزاء المعينة قلت هذا كلام متين لكن الجواب امتن منه لانا نقول ان بعض الصفقة الموجب للانحلال الى العقود انما هو فوات اجزاء معينة
بل قد يصير بفوات الاجزاء المشاعة كما لو خرج نصفه مشاعا ملكا للغير ولم يرض مالكه ولا ريب ان هناك لا يجري هذا الكلام لمعلومية
ذلك من خارج لما ذكرنا من وضوح كون النصف بالنصف واما لو كان بفوات جزء معين فنقول انه لو قلنا فيه بانه يقوم الباقي ويؤخذ
قسطه كان ذلك مجهولا لكن قد قلنا هناك ايضا يتمم ملاحظة النسبة ولا ريب ان النسبة لا يلاحظ الا بلحاظ قيمة الباقي الى المجموع حتى يعلم
انه نصف او ثلث او ربع او خمس او نحو ذلك فيرجع الى الثمن بتلك النسبة فيرجع المال هنا ايضا الى كون النصف بالنصف والعشر

جزء معين فنقول انه لو قلنا فيه بانه يقوم الباقي ويؤخذ قسطه كان ذلك مجهولا لكن قلنا هنا ايضا [illegible]

بالعشر فان قلت هذا مسلّم ولكن كون النصف بالنصف لا يقتضي كون هذا النصف الباقي للمشتري لاحتمال النصف الآخر ولا يستلزم
كون هذه الشياه الباقية لي بنصف الثمن لاحتمال الشاة التالفة اذ لا يبعد من اجراء حكم ما لو اشترى النصف بالنصف قلت هذا اشتباه اذ لو
كان يشتري بالنصف واحد لكان الحكم كما تقول لكن اشترى كل واحد من النصفين بازاء النصفين من الثمن فاذا تلف واحد فالباقي للمشتري
اي بحق وفرض المثال المطابق ما اذا قال بعت النصف بالنصف والنصف الآخر بالنصف الآخر فيصير كل من النصفين يعني مجموع الشاتين
للمشتري فاذا تلف منه شيء كان الباقي للمشتري لا محالة غايته ضمان البائع للمعاوضة فليسقط من الثمن بحسابه هكذا ينبغي ان يحقق هذا
المقام وثانيها لنا فعلى تسليم كون هذا جهالة لا نسلم كون هذه الجهالة مانعة لأدائها الى العلم وقد نجد نظير ذلك في مقامات وهنا كلام
وهو ان الفقهاء ذكروا ان تبعض الصفقة في المعاوضات موجب للخيار حيث يدفع بذلك ضرر ولو كان العقد ينحل الى عقود للزم من ذلك
كون حكم كل من الابعاض اللزوم لعموم دليله ولا ريب ان بطلان عقد لا يوجب الخيار في عقد آخر فينبغي ان يكون الاجزاء كذلك فنقول هذا
من أدلة ان انحلال العقد على عقود والا للزم من بطلان العقد في البعض بطلانه في الكل لان العقد الواحد لا يجتمع فيه الصحة والفساد
فقد علم ان الفقهاء بنوا على عدم الارتباط واما قولهم بالخيار فليس لذلك بل من جهة ان البائع مثلا والمشتري او نحو ذلك اذا اتى بالعوض
المعين فيتخيل الآخر انه يحصل له بهيئة المعاوضة لدلالة ظاهر حال المعاوض عليه لانه يريد الدفع والتمكين فاذا انكشف خلافه ظهر
الغرور الموجب للضرر ويندفع بالخيار لا لان الرجل يقصد الارتباط وحصول تمام الاجزاء والا للزم البطلان فهو الا الخيار وفيما ذكرنا
سابقا كفاية فراجع وثالثها ان الظاهر ان انحلال العقد الى العقود في جميع الاحكام الا ما دل دليل على خلافه ومقتضاه ان كل عقد
او ايقاع متعلق بامر مجموعي متى ما فقد شرط او وجد مانع في البعض بطل ذلك وصح الباقي فلو كان بعض المبيع غير مقدور على التسليم
او غير مملوك او العاقد بالنسبة الى بعضه غير مالك ولا ولي لا مجاز فسد دون الباقي ولو تحقق الاجازة في بعض المبيع فضولا او غيره
من العقود الفضولية فينبغي الصحة في المجاز بالنسبة وان تأمل فيه بعض مشايخنا ولعله لعدم الاجازة وبالجملة فكلامنا من حيث القاعدة
وينبغي ان ما يشترط بالقبض كالهبة والوقف والسكنى وتوابعه والرهن والصرف والسلم اذا حصل القبض في بعض صح بالنسبة الى المقبوض
وان بطل الباقي او بقي مراعى لتوسع وقته وكذا ثبوت الخيار لو كان بعض المعقود عليه فيه خيار كشراء شيئين احدهما حيوان او نكاح امرأتين
في عقد احديهما مجوسية او بينهما قرابة ولزوم انعتاق الباقي لو كان ممن ينعتق على المتملك وان بطل الباقي وثبوت الشفعة فيما صح لو كان
مشفوعا فانه كالمبيع المستقل ونحو ذلك ضمان الابعاض لان المبيع قبل القبض مضمون ونحو ذلك مقتضيات العقد من تحصيل ونماء بعض
ولواحقه من التوابع اللاحقة لكل شيء بحسبه وفي مسائل التنازع في عوض او معوض او اطلاق او اشتراط او نحو ذلك ومنها
ايضا شرعية الاقالة فانها كما تجري في تمام العقد تجري في الابعاض بالنسبة لانه بمنزلة عقود مستقلة لتشرع فيها الاقالة واما عدم جريان
الخيار في الابعاض في غبن ونحوه لان دليل الخيار على خلاف القاعدة ولم يثبت الا في العقد من حيث هو مجموع واقع كذلك ولو لم يكن مانع
لقلنا بثبوته في الابعاض لكن لا دليل عليه وبالجملة بعدما ذكرنا الانحلال فاللازم اجراء حكم العقود المستقلة على الابعاض ما لم يقم
معارض نعم قد في التمهيد وغيره بانه لو اجل بعض الثمن في السلم بطل الكل وعللوه بان بطلان المؤجل لاشتراط التقابض وبطلان
الحال للجهل بما يقابله لعدم التقسيط اذ ما بازاء الاجل ازيد مما بازاء المؤجل فكيف لكن يقتضيه القاعدة الصحة في ذلك لما قررناه وهذه الجهالة غير قادحة
وقد افتى جماعة بالصحة ايضا على ما في بالي فان كان لهم دليل على البطلان قبلنا والا فلا وبالجملة فما نبهنا عليه من الفروع تنبيه للبصير على
فروع لا تتناهى وقد اشرنا الى الانواع اجمالا وتفصيل الكلام يحتاج الى مجال تام ونحن من السعة والعجالة بمقام وخامسها انه
قد اشرنا ان انحلال العقد الى عقود انما هو بعد ملاحظة متعلقاتها فان البيع ينحل الى العقود البيعية فيما تعلق به عقده وان كانت
المنافع ايضا تنتقل بالبيع تبعا فلا يقال ان البيع ينحل الى بيع واجارة اذا عرفت هذا تعرف ان الانحلال يتوقف على معرفة متعلقات
العقود حتى يعرف ان اي شيء داخل واي شيء خارج ونحن نذكر ان شاء الله ضبط متعلقات العقود في اللواحق ومن هنا وقع النزاع في ان الدرس

الجر

للعيب هل هو على القاعدة لانه عوض ما فات من احد العوضين ام لا او ينفسخ يحتاج الى بيان ان الاوصاف داخلة في الاعواض عينا كان او
منفعة او ليست بل الخلاف فيها مطلقا او فرق بين وصف الصحة وسائر الاوصاف والداخل وبالتبع وجوه ثلثة وحيث ان المسئلة من فروع
بيان ما يتعلق به العقود فنؤخره الى محله ونوضحه هناك انشاء الله فان قلنا بدخول وصف الصحة في العوض صار الارش على القاعدة يجري في
كل معاوضة وان لم نقل بدخولها كما هو الاقوى فلا يكون على القاعدة دل عليها الدليل في البيع فيقتصر عليه او يتسرى الى غيره بتنقيح
مناط ونحوه لا مطلقا فانتظر لتنقيح المقام بعون الملك العلام وينبغي ان نشير هنا الى فائدة مهمة هي كالتتمة لهذا العنوان وهي ان التبعض
للصفقة الذي يترتب عليه في ابواب الفقه احكام كثيرة من خيار ونحوه وقد يجوز وقد لا يجوز كما يستفاد من مباحث الشفعة وغيرها فرع
كون الصفقة واحدة حتى تتبعض اذ لو كانت العقود متعددة لا يبقى يبطل ان احدها انه يتبعض الصفقة فلا بد من بيان الضابط في وحدة
الصفقة وتعددها حتى يتفرع عليه مسئلة التبعض واحكامها فنقول لا ريب ان المعاوضة تشتمل على اركان ستة العوضان و
المتعاقدان والايجاب والقبول وكل منها قابل للوحدة والتعدد اذ يمكن تعدد الايجاب ووحدة القبول وبالعكس وكذا في غيرهما وذلك واضح
فالمدار في وحدة الصفقة وتعددها اما على الموجب او القابل او الايجاب او القبول او العوض او المعوض بمعنى ان يكون تعدده
موجبا للتعدد ووحدته موجبا للوحدة وانما عبرنا بهذه العبارات حتى يعم البيع وغيره واما على المركب من الاثنين بصوره او الثلثة
بصوره او الاربعة او الخمسة او الستة وتمام الصور المحتملة من الاحادي والثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي والسداسي تنتهي الى نيف وستين
صورة ولا بد من التامل في ان المدار على اي شيء فنقول لا ريب ان تعدد الثمن يستلزم تعدد الصفقة ولا يمكن فرض اتحادها مع تعدده سواء
كان المتعاقدان والايجابان واحدا او كثيرا اذ كل ثمن بعد فرض التعدد يقتضي معوضا منفردا يقابله بحيث لا يكون شيء من احد الثمنين
في ازاء ما في مقابل الاخر ولو على الاشاعة والوحدة يقتضي كون العوض بازاء تمام المعوض مشاعا ولا يمكن مع الاتحاد اختصاص حصة
من الثمن بحصة معينة من المثمن بخلاف ما لو جعل الثمن متعددا فان تعدده يقتضي ان يكون ما بازاء كل منهما ممتازا عن الاخر وهو معنى
تعدد الصفقة ولا ينفع فرض اتحاد الايجاب والقبول والمتعاقدين مع تعدد الثمن فان كان تعدده بالعدد كدار وفرس وكتاب ونحو ذلك
فهذا بمجرده لا يقضي بتعدد الصفقة وان كان التعدد من حيث التثمين بان يكون كل منهما معوضا على حدة فلا يتحقق الا بامتياز الثمن
فرجع الى تعدد الثمن انه لو قيل بعت دارا وكتابا بخمسة فهو صفقة واحدة ولو قال دارا بثلثة وكتابا باثنين فهما صفقتان وان
اتحد الايجابان وهذا الكلام يجري في الثمن ايضا فان تعدده بالعدد لا يقضي بتعدد الصفقة كما لو باع دارا بفرس وكتاب وتعدده
في التثمين يقتضي امتياز المعوض اذ الثمن لا يكون مستقلا بالتثمين الا بكون معوضه مستقلا فيرجع مآل الكلام الى ان مالكي
العوضين الذين يتعدد بتعددهما واتحاده هما كان الايجاب والقبول كذلك بل انما المدار على وحدة الثمن والمثمن من حيث انهما ثمن ومثمن وبعبارة
اخرى ان لوحظ مقابلة واحدة بين العوضين بحيث يلزم من ذلك مقابلة كل جزء من احدهما بجزء من الاخر على الاشاعة عينا
ومفهوما فهذا ابدا صفقة واحدة وان لوحظ مقابلتان بحيث يلزم عدم امكان مقابلة تمام الاجزاء كذلك فهو تعدد للصفقة وانما عممنا
الاشاعة على العين والمفهوم حذرا من قولنا بعت نصف الدار بنصف المائة والنصف الاخر فانه تعدد للصفقة مع انه غير مانع عن احتمال
مقابلة كل من العوضين لكل جزء من المعوضين بحسب العين الخارجي لبقاء الاشاعة في الخارج لكنه مانع عن المقابلة في المفهوم فان
مفهوم النصف المجعول عوضا في الاول غير قابل لان يكون في مقابل النصف المجعول معوضا في الثاني فتامل جيدا فانه من مطارح الاعلام
ومن هنا تنبه على الفرق بين دعوى النصف المشاع والنصف المعين من جهة تشخيص دعوى من الاخر مع كونهما ابدا في المال وان
نظر في الفرق ثاني الشهيدين وليس في محله واما وحدة المشتري والبايع والايجاب والقبول فلا يدور مدارها حكم كما حققنا
نعم هنا كلام للعلامة اعلى الله مقامه في بحث الشفعة قال لو باع الشريك حصته من بستان و حصته من دار مثلا فللشفيع اخذهما
معا واخذ كل واحد وبه استفاد منه وانه لا يلزم تبعض الصفقة للمشتري لتعددها بتعدد الثمن وورده المحقق الثاني ولم يتعرض.

١٢ الكل

له بريب في الحكم ونقل في شرح القواعد عنه في التذكرة انه لو بيع دار وهي طريق مشترك قابل للقسمة فللشريك اخذ الطريق خاصة بالشفعة ان شاء
وان شاء اخذ المجموع وظاهر هذه العبارة ايضا انه لم يقل هنا بلزوم تبعض الصفقة والايراد عليه ما اورده المحقق الثاني من ان
المجموع ان لم يكن متعلق الشفعة فلا شفعة له فيما سوى الطريق فكيف يأخذ المجموع وان كان متعلقها فكيف يجوز له التبعيض للصفقة
والذي يقتضيه النظر انه بناء على ان تعدد المبيع لا يوجب تبعض الصفقة ولا يجوز للشفيع ايضا تبعيض الصفقة وما ذكره في الفرض الاول
من التخيير ليس لانهما صفقتان ولا لان التبعيض جائز بل لان هناك شفعتين لتعدد السبب وهو الشركة فللشركة في البستان له شفعة
وللشركة في الدار له شفعة فهما حقان متغايران يجوز اخذ واحد واسقاط الاخر كما يجوز اخذهما واسقاطهما وان كانت الصفقة واحدة وعدم
جواز التبعيض انما هو في الشفعة الواحدة وقد اشار الى ذلك المحقق الثاني في شرح القواعد والظاهر ان ما ذكره في التذكرة ايضا ناظر الى
اعتبار تعدد الشفعة وان رده المحقق الثاني بما ذكر لكن في اعتبار التعدد فيه نوع خفاء وبالجملة الضابط في وحدة الصفقة وتعددها ما
ذكرناه فتامل جيدا **عنوان** لا عبرة في شيء من العقود والايقاعات بالنية والرضا والتمني بمعنى انه لا يترتب عليه حكم شرعي بل يترتب
على الصيغ فلا يكون العبد حرا بالنية ولا الزوجة مطلقة ومرادنا في هذا المقام من النية هو القصد الى الايقاع او الوقوع والرضا هو عدم
كراهة النفس من وقوعه والتمني هو طلب وقوع ذلك في الخارج ولا خلاف لاحد فيما ذكرناه وهو الحجة القاطعة مضافا الى اصالة عدم ترتب
الاثار الا على ما جعله الشرع سببا وادلة العقود والايقاعات لا تشمل لذلك سواء كان من العمومات او خصوص ما دل على نحو البيع
والطلاق ونحو ذلك وغيره وربما يتخيل ان العهد الذي يترتب عليه الاثار كما ذكره في الفقه يكفي فيه القصد لانه يسمى عهدا فيدخل في عموم
ما دل على الوفاء بالعهود والذم على نقضه مدفوع بان مرادنا هنا بالقصد هو قصد وقوع العهد وايقاعه وهو ليس عهدا
جزما سيما مع اعتبار الميثاق في الاية ومجرد ترتب الثواب على قصد العبادات والعزم عليها كما دل عليه قوله ص نية المؤمن خير من
عمله لا يدل على كونه كذلك في المعاملات والحمل على ذلك مجرد قياس ولا مانع من كون العزم على عبادة عبادة يترتب عليه الثواب ولا يكون العزم
على عقد او ايقاع عقدا او ايقاعا يترتب عليه الاثار بل الفرق بين المقامين مما لا يخفى على ذي بصيرة وكما انه لا عبرة بما ذكر لا عبرة
بالعقد القلبي ايضا بمعنى انشاء العقد والايقاع في القلب لوجوه احدها اصالة عدم ترتب الاثار الا بسبب شرعي وهو فرع الدليل ولا ريب
ان ما دل على الصحة غير شامل له كما نبينه وثانيها ان العقود وانشاء المعاني في القلب وان كان في الايقاعات يمكن ترتب الاثر عليه حيث
لا يحتاج الى طرف اخر لكن في العقود المحتاج الى الجانبين لا يكاد يعلم وجود العقد القلبي للمتعاقدين بل هو غير ممكن ولا ريب ان اناطة الشارع
الحكم بمثل هذا الامر المخفي بعيد جدا وثالثها ان حقيقة السبب لو كان هو عقد القلب لزم العلم بحصول هذا السبب وهو متعذر و
كان يلزم ذلك لو كان في ذلك شرطا للفظ ايضا لكن الاهتمام في الشرع في اصل المقتضيات اقوى من التوابع وهو احد معاني قولنا
يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في الاوائل ورابعها ان المعلوم من الشرع ان جعل هذه المعاملات انما هو لقطع التجاذب والتنازع وهو
لا يتحقق الا باناطته بشيء محسوس يعرفه كل احد وخامسها الاتفاق على مشروعية العقود ولا ريب ان كون عقد القلب فقط مؤثرا
لكان مشروعيتها لغوا بالمرة وسادسها الخبر المشهور السابق انما يحلل الكلام ويحرم الكلام الدال على حصر السبب في اللفظ خرج
ما خرج وبقي الباقي تحت النفي والمناقشة في سنده مدفوع بالانجبار ومنع دلالته على الحصر ليس في محله والذي يمكن ان يتخيل
وجها لكفايته امور الاول عموم قوله ع لكل امرئ ما نوى ولا ريب ان من عقد بقلبه نكاحا او طلاقا او بيعا فقد نوى حصول هذا الاثر
بهذا القصد فينبغي ان يحصل ذلك له شرعا للرواية وهو المدعى غايته خروج العقود المتعلقة بالامور الغير الشرعية لعدم امكان
حمل الخبر على الاخبار لاستلزامه الكذب بل يراد به الانشاء ولا يكون الا انشاء للحكم وهو المدعى والجواب ان الظاهر من هذا الخبر بقرينة
غيره من الاخبار من قوله لا عمل الا بنية ونحو ذلك حصول ما نوى عن عمل يأتي به او قول يتكلم به لا حصول ما نواه بمجرده مع ان الظاهر منه
انه ما لم ينوه فلا يحصل له كما هو قضية كون تقديم الخبر مفيدا للحصر وليس في مقام بيان حصول المنوي مطلقا مضافا الى معارضته

لقوله نعم ليس للانسان الا ما سعى ولا ريب ان المتبادر من السعي هو العمل لا مجرد المنوي لا ينبغي حصر الاذن ليس مما سعى فيه والترجيح مع
الآية مضافا الى مصادمة الشهرة بل الاجماع والادلة المتقدمة والثاني انه وان لم يشمل العقد القلبي خصوص ادلة العقود لكنه يشمله
عموم اوفوا بالعقود اذ العقد ان كان بمعنى العهد فالقلبي ايضا عهد وان كان بمعنى الربط فهو ايضا ربط والجواب ان العقد كما
مر هو العهد المؤكد وظاهر تفسيرهم انه بما يدل عليه لم يكن موكدا مع امكان منع تسميته عهدا مضافا الى كون ما ذكرناه من الادلة
موجبا للشك في شموله تحت العموم بل تخرجه عنه واما على تقدير انصراف العقد الى المتعارف فالجواب واضح والثالث ان الالفاظ الا انها
كاشفة عن المقصود ومبينة للمعاني وليست معتبرة الا من باب المقدمة ففي الحقيقة ليس السبب الا المعاني والالفاظ لا دخل لها في السببية
فاذا علم المقصود وهو المؤثر حقيقة فلا حاجة الى ما عداه والجواب انا لا نسلم كون المؤثر حقيقة هو القصد والمسلم انما هو كونه العمدة في
التأثير والركن الاعظم وهو غير مانع من انضمام جزء آخر اليه وان شئت مزيد توضيح النظير والتشبيه الذي يرشدك الى هذا المعنى حيث ان
الاستدلال مبني على نحو من الاستحسان فنقول معارضة له بمثله انا نرى ان الشارع في العبادات اعتبر مباشرة البدن بقول او فعل
ولم يكتف بمجرد القصد وعقد القلب الا مع تعذر البدن كالاخرس العاجز عن التكلم والمريض الذي لا يقدر الا على محض الاخطار
بالبال وفيما عدا ذلك اعتبر انضمام القول والفعل بالبدن حتى في الاعتقادات واصول الدين التي لا دخل لها في العمل الظاهري
لم يكتف بمجرد الاعتقاد القلبي والا فهو حاصل لكل جاحد ومعاند بل زاد ضم القول والفعل فلا شبهة في ان الشارع لم يعتبر
مجرد الانشاء القلبي العاري عما يدل عليه من لفظ او فعل علامة وسببا للشيء ففي المعاملات ينبغي ان يكون الاهتمام ازيد لابتنائه
على المغالبة والتشاجر والتنازع فينبغي ان لا يكتفى فيه الا بشيء ظاهر لكل احد وهو اللفظ الكاشف عن القصد كما في سائر مناط
العقد او الفعل الدال عليه على تفصيل يذكر بعد ذلك فان قلت ان هذا الكلام انما يتم في العقود واما في الايقاعات التي لا ترتبط
بالغير فلا سيما في الايقاع الذي هو بين الله وبين عبده كالنذر والعهد واليمين فان الله تبارك وتعالى عالم بما تخفي الصدور
ولا يحتاج الى لفظ دال ولا الى شيء آخر فبمجرد ما عقد قلبه على شيء يتحقق التأثير بذلك بل ربما يمكن دعوى صدق لفظ النذر والعهد
واليمين على مجرد العقد القلبي فيشمله عموم قوله وليوفوا نذورهم واوفوا بعهدي واحفظوا ايمانكم وانما يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان ونحو ذلك فلا وجه لاشتراط الدال عليه ومن هنا ذهب شيخ الطائفة على ما نقله جماعة عنه على انعقاد النذر بمجرد عقد القلب
ويحتمل ارادته من النذر المعنى الشامل للعهد واليمين لانهما في الحقيقة نوع نذر كما ان النذر عهد سيما مع ملاحظة ما استدل
به مما ذكرناه من علم الله تعالى بالسرائر وعدم الحاجة الى اللفظ الا لكونه كاشفا ومن كلام الشيخ واستدلاله يمكن ان يقوى بانه يلتزم
بانعقاد سائر العقود ايضا بالعقد القلبي اذا علم وان كان نادرا وكذا سائر الايقاعات من عتق وتدبير ونحو ذلك فان مقتضى
هذا الاستدلال انه متى ما علم تحقق السبب وهو القصد كفى وهو في الايقاع معلوم لمن اوقعه قلت اولا ان ظاهر هذا الكلام
بل على المعترض يحتمل انا اعتبرنا اللفظ كاشفا وقلنا بان السبب هو عقد القلب وليس كذلك بل قلنا ان القصد لما كان شيئا
مخفيا لا يطلع عليه غالبا ومبنى الشرع على قطع التشاجر فينبغي اناطة الاحكام بامر ظاهر لا خفي ومن هنا يعلم انه لا فرق
بين الايقاع والعقد اذ الظاهر انهما من واد واحد ومجرد علم الله تعالى لا يكفي في كون السبب هو عقد القلب بعد دلالة ما مر من
الادلة على اعتبار اللفظ مضافا الى ان الظاهر عدم القول بالفرق والشيخ وان خالف في مقام لكنه وافق في مقام آخر و
اما دعوى صدق النذر والعهد على عقد القلب فليست بمسلمة حقيقة وان اطلق مجازا ولو سلم اطلاقه حقيقة نقول
ان القدر الظاهر هو ما دل عليه بدال من فعل او قول فينصرف اليه الدليل وان كان عاما وبالجملة فاتفاق الاصحاب على
اشتراط الدال كون المؤثر والسبب هو القول والفعل على نحو سنذكره ورودهم للشيخ يدل على اعتباره فلا حاجة الى
التطويل في ذلك **عنوان** قد قررنا ان مجرد عقد القلب غير كاف بل لا بد من دال عليه والدال اما الفعل او القول

والكلام انما هو في الفعل فنقول الفعل الدال على المعاملة اما في حالة الاضطرار وعدم القدرة على الكلام كما في الاخرس ونحوه
اما في الاختيار وعلى التقدير من اما صريح الدلالة على المراد بحيث لا يبقى فيه شك عادة واما مظنون الدلالة واما مشكوك فهنا
اقسام الاول في الفعل الاختياري المظنون الدلالة كما في الملامسة والمنابذة ورمي الحصا ونحو ذلك الدفع القابل للهبة والبيع
والعارية والاجارة ونحو ذلك مع حصول الظن بالمراد بالقرائن والحق عدم الاكتفاء به لوجوه احدها ظهور اتفاق العلماء من تتبع
كلماتهم في المقامات حيث يشترطون اللفظ او الفعل الصريح في ذلك وثانيها ان ذلك مما لم يشرع في الدول واعتبارها اذ الغرض منها
كما قطع التجاذب والتنازع ولا ريب انه لا يرتفع بالفعل الظني وثالثها انه لا ريب ان الاصل في كل معاملة الفساد الا ما دل عليه الدليل
ولا ريب ان ادلة العقود والايقاعات باجمعها لا ينصرف الا الى ما هو المدلول عليه بشيء صريح الدلالة بل لا يبعد انها دون مظنون الدلالة
بيعا وصلحا وطلاقا ونحو ذلك فيبقى تحت الاصل الاولي من الفساد وذلك واضح الثاني في الفعل المشكوك ولا ريب ان الوجوه
الدالة على عدم كفاية المظنون يدل عليه بالاولوية ومقتضى الاصل عدم ترتب الآثار الا بمؤثر وليس المشكوك فيه منها بل كل
ما ذكرناه من الادلة على اعتبار الدال على ال [illegible] مما القي يدل على عدم كفاية المشكوك لانه ليس الا في الحقيقة لانه مجمل الثالث في الفعل
الصريح الدال على المطلوب ويعبرون عنه في الفقه بالمعاطاة وهو قد يكون من جانب مع القول من اخر وقد يكون من الجانبين وقد يكون
في عقود المعاوضات وغيرها ويكون في الايقاعات اذ المناط حصول الفعل الدال على النكاح والطلاق والعتق والاقرار والبيع والرهن
ونحوه فنذكر في الاقسام حتى تكون على بصيرة والغرض من ذكر الامثلة ذكر اغلبها ليعلم انطباق الدليل عليها فنقول ان البحث
في المعاطاة يقع في مقامات بالنظر الى ملاحظتها في الايقاعات والعقود المجانية والمعاوضة وغيرها وبالنظر الى ملاحظة افادتها
الاباحة او الملك لزوما او جوازا او بالنظر الى وقوعها من احد الجانبين او منهما معا وبالنظر الى كونها عقدا مستقلا او ملحقا بكل
باب من العقود المقام الاول في جريانها في الايقاعات والحق عدم كونه سببا في الايقاعات المعروفة من الطلاق والظهار واللعان والايلاء
والعتق والاقرار لوجوه احدها اتفاق الاصحاب في ذلك كله على اعتبار اللفظ الصريح بل في بعضها على صيغ خاصة وظاهرهم عدم
الخلاف في كون ذلك شرطا وعدم افادة الفعل في ذلك تاثيرا وان كان منويا به الايقاع فان اخراج المراة مثلا عن البيت او اطلاق العبد
عن القيد مثلا لا يعد طلاقا وعتقا والاثر فيهما وثانيها اصالة عدم ترتب الاثر المقصود عليه والاصل هو الفساد واستصحاب
بقاء المراة على الحلية والعبد مثلا على المملوكية وبعبارة اخرى استصحاب ما كان قبل هذا الفعل سواء كان عالما وجهل الاثر الحاصل او يعلم
الحالة السابقة فان الاستصحاب حجة فيهما ولم يدل هنا دليل على كون المعاطاة قاطعا للاستصحاب اذ الادلة الدالة على صحة هذه الايقاعات
اما النصوص الخاصة المعلقة للحكم على اسم الطلاق والعتق ونحو ذلك غير مجملة ولا ريب ان شيئا من ذلك لا يصدق على مجرد الفعل وان قصد
به ما يقصد من اللفظ واما ما ذكرناه من شمول اوفوا بالعقود بناء على عمومه على الايقاعات والعقد المصطلح ولا ريب ان الظاهر منه بعد شموله
للايقاع انما هو القول والعهد المؤكد ولا يكون مؤكدا الا بالقول واما عموم المؤمنون عند شروطهم فنقول ان الشرط ان كان
بمعنى الربط فلا ربط له بالايقاعات الا على تكلف مخرج له عن الاطلاق والعموم وان كان بمعنى الالتزام فلا ريب ان الظاهر من الالتزام
ما وقع بالقول لا بمجرد الفعل والنية مضافا الى ان الظاهر من الرواية هو الشرط الواقع بين المؤمنين بعضهم مع بعض لا بينه وبين
الله ولا ريب ان الطلاق والعتق ونحوها ليس شرطا واقعا بين الزوج والزوجة والمولى والعبد وبالجملة فادخال مجرد الفعل تحته
مشكل مع انه يعارضها عموم انما يحلل الكلام ويحرم الكلام وبعد التعارض فاما ان يرجح عليه او يتساقطان والاصل الفساد سيما
مع ان ادلة الشرط مقيدة بعدم مخالفة الكتاب والسنة وبعد دلالة الاجماع والرواية على عدم كون الفعل مؤثرا يكون هذا الالتزام مما خالف
الكتاب والسنة في كونه التزاما وان لم يخالفه في كون الملتزم به مشروعا وثالثها عموم الرواية المعروفة المذكورة سابقا انما يحلل
الكلام ويحرم الكلام ولا ريب ان الايقاعات لها احكام تحريمية وتحليلية وقد دل النص على ان المحلل والمحرم هو الكلام لا غيره ومجرد

وجود التخصيص في بعض المقامات لا ينافي كونه حجة في الباقي واخراج الحصر عن ظاهره غير متجه لانه خلاف السياق ومناف لفهم العرف والتخصيص
اولى منه بمراتب وليس الغرض من الرواية حصر المجموع المركب من التحليل والتحريم حتى يبقى انه لا ينافي كون الفعل محللا فقط او محرما فقط بل
الظاهر ان المراد حصر كل منهما في الكلام والمعنى لا يحلل غير الكلام مضافا الى ان هذه الايقاعات فيها تحليل وتحريم وليس شيء منها
محللا فقط او محرما فقط فاذا كان الفعل كافيا لزم اجتماع الامرين فيه والتبعيض في ترتيب الاثار احد الامرين اما التحليل او التحريم
مناف للاجماع بل الضرورة ومثل ما مر في هذا الحكم النذر والعهد واليمين نعم انما البحث في جملة من الايقاعات التي هي تشبه العقود
كالوقف على الجهات العامة والوصية لها وكالاذن الموجب لاباحة التصرف في سقوط الضمان وغير ذلك من احكامه ومثله الاجازة و
بذل الزاد والراحلة الموجب لوجوب الحج على المبذول له والاخذ بالشفعة بناء على انه ايقاع والتدبير بناء على انه وصية لا عتق
كما عليه الاكثر والحق عدم الجواز في التدبير لما مر من الوجوه السابقة نعم في غيره مما ذكرنا يقوى في النظر كونه منشأ للاثر لوجهين
احدهما انه يصدق البذل والاذن والوصية والوقف بالفعل المقصود به ذلك كما نشاهد في العرف ان من بنى مسجدا بنية وقفه لله
ومن اتى بحصير وفرشه فيه والى بقنديل او بساط فوضعه في مشهد امام او مسجد او نحو ذلك وكذلك لو اتى بالمال واعطاه بنية انه بذل له
ولو فعل فعلا دالا على الرخصة يكون اذنا فيه فبعد صدق هذه الالفاظ التي علق عليها الحكم يثبت الصحة وترتب الاثار ونحو ذلك الاجازة
فانه بمعنى الاذن لكنه مصطلح في اللاحق دون السابق فان من باع مال غيره لشخص فجاء المالك فاخذ الثمن وسلم المبيع الى المشتري يصدق
انه اجاز عرفا وكذا من جاء بالثمن واعطاه الى المشتري يصدق انه اجاز عرفا وكذا من جاء بالثمن واعطاه الى المشتري فاخذ المشفوع يصدق انه اخذ
بالشفعة ان جعلناها من الايقاعات ومثل ذلك الفسخ فانه كما يصدق بقوله فسخت يصدق باعطاء العوض واخذ المعوض وكذا
اسقاط الحقوق فانه كما يصير بلفظ الاسقاط يصير بالفعل الدال عليه ويؤيده ما دل على ان التعريض للبيع مسقط للخيار وبالجملة
المدار في صحة هذه الايقاعات بالفعل انما هو صدق الاسامي التي علق عليها الحكم على هذه الافعال كما يصدق على الالفاظ فيصير
اطلاق الادلة الدالة على ترتب الحكم عليها مخرجا عن الاصل ومخصصا لعموم الخبر الدال على ان غير الكلام لا يحلل ولا يحرم فتدبر
واما الابراء ففي صحته بالفعل مشكل والظاهر انه لو صدق الفعل المجتنب له على الاسقاط كفى كما في سائر الحقوق وان كان يقربه
سؤال وجواب فتذكر بل يمكن ان يقال انه متى ما حصل منه ما يدل على انه اسقط حقه كيف كان يكتفى به وثانيهما ان سيرة المسلمين قديما
وحديثا على كون الوقف والاذن والاجازة والبذل والاخذ بالشفعة والفسخ والاسقاط بالافعال كما يكون بالاقوال ولا يمكن
المبادرة الى الحكم بالبطلان في ذلك كله لانه راجع الى افساد طريقة المسلمين كافة ولا ريب ان هذه طريقة مستمرة من قديم الزمان الى زماننا
هذا لبعد احتمال تجدده فتكشف عن تقرير المعصوم الكاشف عن الحكم الالهي وهو الحجة في السيرة بل لنا ان نقول لو لم يكن هذا كافيا في
هذه المقامات لاشتهر وتواتر لعموم البلوى وشدة الحاجة مع انه قد انعكس الامر فصار كفاية الفعل في هذه المقامات في عداد الحاجة
الى القول من الواضحات وهو من الادلة القوية على صحة الفعل في ذلك وترتب الاثار عليه المقام الثاني في سببيته بالنسبة الى العقود
الجائزة كالوقف الخاص والصدقة والعطية والسكنى والتحبيس والهبة الغير المعوضة والوديعة والعارية والشركة الاختيارية والوكالة
بغير جعل والوصية للجهة الخاصة والوصاية والكفالة والضمان ونحو ذلك فنقول الاربعة مقتضى اصالة عدم ترتب الاثر الا بما جعله الشارع
سببا عدم الترتب الا بدليل يدل على كفاية الفعل في ذلك وليس الدليل في هذا الامر الا ان لا بد من ملاحظة دلالتهما بالنسبة الى هذه
الموارد لعدم عموم يدل على التعميم مطلقا احدهما جريان السيرة المستمرة التي هي العمدة في اثبات سببية المعاطاة فنقول لا ريب في جريانها في الصدقة
بالنقل وكذا العطية بل يكاد يتحقق بالقول الا نادرا وكذلك الهبة فان جل الهبة بالفعل والاقباض مما لا يخفى على من تتبع في المسلمين
وكذلك الوديعة والعارية والشركة فان الناس دائما يعيرون اموالهم او يودعونه ويشتركون بمجرد وضع المال والبضاعة ولا يحتاجون
الى صيغة اخرى من صيغة خاصة او مطلقة فيتحقق الاثر بالفعل في هذه العقود مما لا ينبغي ان يشكك فيه واما الوقف والسكنى ونحوهما

يمنع فيه السيرة على الاكتفاء بالفعل فيه اذ يجري اقباض الدار مثلا لا يكتفى به في الوقفية عندهم وكذلك في الاسكان بل لا بد فيه من صيغة خاصة
كما هي من عادتهم وكذلك الاشكال في اثبات السيرة في الوصية والوصايا والكفالة والضمان فانه ليس على حد ما ذكرناه من العقود لكن
الحق ان الوصايا والوكالة مضى بالفعل بين الناس بمعنى انهم يوكلون احدا في بيع شيء باعطائهم اياه مع جريان العادة بكون الاخذ
معتادا لذلك كما في الدلال ونظائره او مع فعلهم [illegible] عليه وكذلك في الوصايا بتسليم المال المصروف وللديون الى الخليفة او المخلوفية او غيره لذلك
مما يريد التولية اليه فالسيرة في ذلك ايضا لا تنكر واما الوقف والكفالة والضمان فالظاهر ان عدم وجود السيرة فيها لعدم كون الفعل
مفيدا لذلك المعنى فانه امر لم يجر عليه عادة ولم يدل عليه قرينة ولا يبعد ان المسلمين لا يمنعون من وقوع شيء منها بالفعل اذا امكن
هناك الفعل على نحو يدل على المدعى صريحا كما في غيرها غايته عدم الوقوع وهو لا يدل على عدم الجواز بعد فرض معلومية المناط ومنها
صدق ما دل على هذه العقود وصحتها على الفعل كما يصدق على القول ولا ريب ان الصدقة والعطية والهبة والوديعة والعارية والشركة و
الوكالة والوصايا تصدق بالافعال ايضا في العرف فاذا صدق عليه فما دل على صحة هذه العقود يشمل الفعل كما يشمل القول ودعوى ان هذه
الالفاظ حقيقة في العقود والصيغ كما نطقت به كلمة الاصحاب حيث اشترطوا في اغلب تلك الصيغ وكيفيتها فكيف يدعى شمولها للفعل
ايضا غير مسموعة فان هذه الالفاظ لم يثبت لها حقايق شرعية كما قرر في محله وليس لها حقيقة جديدة عند المتشرعة لا يقتضي حمل خطاب
الشارع عليه بعد امكان الحمل على المعنى اللغوي والعرفي فعموم ما دل على صحة هذه العقود من الادلة المشتملة على لفظ الهبة والصدقة
والوديعة ونحو ذلك يدل على سببية الفعل ايضا كالقول فان قلت هذا ينافي اجماع الاصحاب فانهم يذكرون في كتبهم الصيغ الخاصة
او مطلق الصيغة ولو كان الفعل كافيا في ذلك لم يكن لذلك معنى قلت سيأتي تفصيل الجواب عن هذا الاعتراض في كفاية الفعل في عقود
المعاوضة والغرض الاشارة الى وجوه الكلام وتعميم العنوان المعروف في المعاطاة لامثال ذلك والاجمال ان الفقهاء جعلوا عقدا
والباب في العقود وذكروا هذه المباحث والصيغ في طي العقود ولا ريب ان كون شيء من هذه المذكورات عقدا يتوقف على الصيغة
القولية وهذا لا ينافي اطلاق لفظ الوديعة والعارية على الفعل فغرضهم من ذلك جعله عقدا حتى يدخل في طي العقود وهو لا
يفيد الانحصار في السبب وثانيا انا نراهم يذكرون الصيغة في مقامات يعترفون بكفاية الفعل فيه ايضا كما في العارية فانه لا يشترط فيه
[illegible] ولا غيرها ونظائرها كثيرة وثالثا نقول ان غرضهم في ذكر هذه العناوين وذكر الصيغ بيان الاحكام المتعلقة بها ولا ريب
ان للعقود احكاما اخر كما ستتضح لك انشاء الله بعد ذلك فجعلوا العنوان اخص حتى ينطبق على جميع احكامه وذلك لا ينافي ترتب الاثر على
غير الصيغ ايضا ونحو ذلك تقسيم الوكالة والشركة ونحو ذلك ورابعا لا يخفى على من تتبع كلامهم اكتفاؤهم بالفعل في القبول في كثير من
هذه الموارد مع ان العقد عبارة عن الربط اللفظي دون الفعلي وكون احد الطرفين قولا لا يكفي في صدق العقدية عليه مع انهم يجرون
عليه احكام العقد في الاغلب وليس ذلك الا لدخوله تحت اسم الوديعة ونحوه المعلق عليه الحكم فلا مانع من كونه في الايجاب والقبول كذلك
اذا شمل الاسم الموجب للحكم فتدبر جدا نعم هنا كلام وهو ان الدخول تحت الاسم وان كان قاضيا بترتب الاحكام لكنه مسلم في العقود
المذكورة اذا لم يكن فيها تمليك بل اباحة في التصرف ونحو ذلك كما في الوديعة والعارية والشركة والوكالة واما في العقود المملكة كالهبة
والوقف الخاص والسكنى ونحوها والصدقة والعطية فلا نم فيه ذلك كيف والاصحاب قد اشترطوا في التمليك القول بل القول الخاص
وذهبوا الى ان المعاطاة انما يفيد الاباحة في التصرف لانه رخصة من المالك وقد تقدم كفاية الفعل في مقام الاذن بالاجماع والسيرة فيكون
الفرق حاصلا بين العقود المملكة وغيرها وهذا اما من جهة عدم وجود السيرة في العقود المملكة بالتمليك وعدم دخولها تحت الاسم الموجب
للحوق الاحكام كما هو ظاهر الفقهاء واما انه مع فرض تسليم الدخول تحت الاسم وجريان السيرة منع منه اتفاق الاصحاب على عدم كفاية
المعاطاة في التمليك فيكون مقيدا للاطلاقات بوجود الصيغة ومانعا عن حجية السيرة لان طريقة العوام لا يكون كاشفا بعد مخالفة
حملة الشريعة وتمام الكلام يأتي مع توضيح جواب البحث عن كون المعاطاة ملكا او مفيدا للاباحة حيث ان الفرق بين عقود المعاوضة

الغرض

وغيرها غير محققة بل لو ثبت كونه مملكا في المعاوضات الكائنة في غيرها بالاصل ولو فيه فتدبر وانتظر وبنحو ذلك يعلم كفاية المعاطاة في عقد الرهن فانه
يجري فيه الكلام السابق في العقود المجانية حرفا بحرف المقام الثالث في كون الفعل سببا في عقود المعاوضة وفيه بحثان احدهما بالنسبة الى
النكاح الدائم والمنقطع والحق فيهما عدم كون المعاطاة كافية لوجوه احدها اجماع الاصحاب خلفا وسلفا على اشتراط الصيغة الخاصة
فيه ايجابا وقبولا ولم يعهد في ذلك عنهم مخالف كما لا يخفى وثانيها جريان طريقة المسلمين على اعتبار العقد بحيث يعرف النساء والصبيان
ذلك فهذا في الحقيقة ضروري لا يحتاج الى الاسناد الى الاجماع بل كان هذا كله قبل شرعنا فانهم كانوا لا يبنون الحل الا بعقد صريح كما هو
الظاهر عند ارباب الاديان كافة وثالثها لزوم الهرج والمرج لو بني امر النكاح على مجرد التراضي والتعاطي نظرا الى ان النكاح امر مقصود
للنسل والنسب ومطلوب لاستقرار امر المعاش والمعاد وذلك ينافي السببية بامر ظاهره الاول ورابعها ان المعاطاة سواء قلنا بانها اباحة
او تمليك مستقر في محله انه جائز يمكن فيه التفاسخ والنكاح لا فسخ فيه الا باحد اسباب خاصة اجماعا وخامسها اصالة التحريم في الفروج
ولا ينقل عنه بالاباحة الا بدليل والوجه في المعاطاة اما جريان السيرة عليه وهو في المقام غير محقق بل المعلوم خلافه واما دخوله في اطلاقات
النكاح ولا ريب ان الفقهاء اتفقوا على ان النكاح حقيقة في العقد او في الوطء والاكثر على انه حقيقة في العقد فلا يشمل المعاطاة ولو كان
مشتركا ايضا لزم فيه الاجمال الموجب لعدم تيقن الدخول تحته بل لو سلم كونه حقيقة في الوطء لا يعقل دخول المعاطاة اذ الغرض كون السبب
مفيدا للاباحة والوطء المحرم بذاته والسببية لا وجه لكون الشيء المحرم سببا لاباحة نفسه هذا واضح لمن له ادنى مسكة سيما بعد التنبيه عليه فلا
يراد من عموم ادلة النكاح الا العقد والمعاطاة ليس منه ولنا هنا كلام حاسم لمادة الاشكال دافع للقيل والقال وهو ان ما ذكرناه من الادلة
على عدم المعاطاة في النكاح كلها راجعة الى احد امرين اما دعوى عدم دخول المعاطاة تحت الادلة فيبقى تحت اصالة الفساد واما القيام الدليل
المخرج لو عن تحت الادلة لو كان عموم في الباب يشمله منها ما ذكرناه سابقا ومنها انه لو كان المعاطاة كافية في النكاح لم يتحقق الزنا الا
في صورتين احدهما صورة الاكراه وثانيهما كون الفاعلين غير قاصدين الحلية بذلك الفعل بل قاصدين المخالفة لله مع ان ضرورة المسلمين
قضت بوقوع الزنا ولو مع التراضي والتعاطي بالعوض المعين وبدونه بل هو الفرد الشايع من الزنا فكيف يعقل كون المعاطاة مجزية ههنا
والكلام الاتم ان يقال لو سلم عموم دليل دال بظاهره على كفاية المعاطاة في التحليل في الفروج ولم يقم ايضا دليل دال على اخراجه عن القاعدة لكنا
ايضا نقطع بعدم كفايته وبيان ذلك ان السبب المحلل للتصرف والمملك على احد القولين في المعاطاة ان يكون السبب واقعا قبل المسبب فيفيد
اباحته او تمليكه فاذا كان المعاطاة انما هو السبب في ذلك فنقول لا ريب ان النكاح انما هو تمليك للانتفاع بالبضع او تمليك للمنفعة
على احد الوجهين ولا ريب انه كما يتحقق بعد ذلك ان المعاطاة لا يتحقق الا بقبض العوضين او بقبض العوض المعوض من ملك المعاملة
كالمبيع في البيع والعين المستاجرة في الاجارة ونحو ذلك فلا يتحقق المعاطاة في النكاح الا باعطاء المهر وقبض منفعة البضع وبعد
ذلك لا شيء هنا حتى يفيد المعاطاة اباحته او تمليكه ولازم ذلك وقوع الوطء او الاستمتاع محرما لانه من دون سبب محلل و
المعاطاة يحصل بعد ذلك فاين السبب المحلل للانتفاع بالبضع لا يقال فكيف تقول في سائر انواع المعاطاة في سائر المعاوضات فان هناك ايضا
يتحقق المعاطاة بعد الاخذ لانا نقول ان هناك يتعلق المعاوضة بالاموال وهي قابلة للتسليط فان للمالك ان يقبض ماله لغيره
سواء كان هنا معاطاة ام لا فاذا قبضه فهو قبض سائغ لا مانع منه ويتحقق بذلك الاباحة في التصرف بعد ذلك او التمليك على
احد الوجهين بخلاف النكاح فانه ليس للمرأة تمليك نفسها وتقبيض بضعها الا بسبب محلل فاذا توقف التقبيض على محلل كيف يكون
بنفسه ولا يمكن ان يقال ان التقابض يوجب تحليل التصرفات اللاحقة فان الكلام في كون الوطء حلالا اولا وكيف يعقل كون الحرام
محللا للشيء اخر فان قلت ليس النكاح الا كسائر عقود المنافع كالاجارة ونحوها والاجارة المعاطاة فيها لا يستلزم استيفاء المنفعة
بتمامها بل القبض للعين قبض للمنفعة فليكن هنا ايضا قبض الزوجة قبضا للبضع فيكون معاطاة محللة للانتفاع قلت كلا ان قبض
العين قبض المنفعة فيما لو كان العين من الاموال التي تدخل تحت اليد كالحيوان والدار ونحو ذلك واما في ما لا يدخل تحت اليد كما في

الاجير فليس قبض عينه قبضا للمنفعة ولذلك لا يجب اقباض الاجرة الا بعد اتمام العمل واستيفائه بخلاف ساير الاعيان المستاجرة فان قبض العين
فيها قائم مقام قبض المنفعة في خصوص جهة التقابض بالدليل وان لم يكن قبضا حقيقة ولذلك يترتب الضمان لو تلف على الموجر وفيما نحن
فيه مثل الاجير فان الزوجة لا يدخل تحت اليد مع ان المقام تمليك منفعة وكونه كالاجارة محل منع وثانيا نقول الكلام في حلية
قبض الزوجة ايضا فان القبض عبارة عن التسلط ولا يتحقق الا بتمكين الزوجة ورفعها الموانع وليس للزوجة ذلك الا بمحلل شرعي
اذ لا ريب في تحريم التمكين ايضا ما لم يقع هناك محلل وبالجملة فالمعاطاة في النكاح مما لا يمكن فرضه لانها اما تمليك او اباحة وليس للزوجة
اباحة نفسها ولا تمليكها الا بمحلل شرعي فلو توقف التحليل ايضا على التمكين او الاباحة والتسليط لزم الدور وهذا كله لا يخفى على من
اطلع على الضوابط وورد مشرب الفقاهة فلا يحتاج الى منع دلالة العمومات او اثبات دليل دال على اخراج المعاطاة في النكاح عن حكمها
هكذا ينبغي ان يحقق المقام بحيث لا يبقى شبهة في المرام وثانيهما بالنسبة الى ساير المعاوضات كالبيع والصلح والهبة المعوضة والمزارعة و
المساقاة والمضاربة ونحو ذلك والحق فيها ايضا كون المعاطاة مفيدة للاثر وهو الاباحة في التصرف والتمليك على الوجه الاخر كما سيأتي
تحقيق ذلك انشاء الله والوجه في ذلك امور احدها فتوى الاصحاب خلفا وسلفا على ان المعاطاة مفيدة للاثر في هذه العقود وان لم يجر عليه
احكام العقود بتمامها ولم يعهد خلاف ذلك عنهم مخالف الا النادر منهم كما سنذكره والمخالف ايضا وافقنا في مقامات اخر وسيظهر لك ضعف
ما تخيله موجبا للعدم الثاني قيام الاجماع على ذلك محصل في الجملة وثالثها قيام سيرة المسلمين قديما وحديثا على ذلك بحيث صار من جملة الضروريات
يعرفه الصبيان والنساء وهذه طريقة ثابتة متصلة بزمن المعصومين فينكشف عن تقرير صاحب الشريعة لبعد عدم اطلاعهم على ذلك مع
انتشار المعاطاة في البلدان في مدة مائتي سنة بل ازيد ولم يصدر في ذلك منع عن صاحب الشريعة ولو لم يكن هذا مقام تقية ولا شيء اخر يوجب
عدم الردع وهذه امارة لا تنكر وثالثها ان الادلة الواردة على حلية البيع والاجارة ونحوهما من العقود السابقة بما يدعى شمولها للمعاطاة
فيندرج تحت الادلة الخاصة ايضا ويفيد الفائدة كالعقد اللفظي وان افترق في احكام اخر باجماع او غيره من الادلة كما سيفصل انشاء الله وبالجملة
مشروعية المعاطاة في الجملة مما لا يمكن انكاره نعم هنا كلام وهو ان عمدة الادلة في المعاطاة انما هو السيرة والقدر الثابت منها انما هو في المحقرات
دون الامور الجليلة فكيف تدعى الشرعية على العموم والجواب اولا انه لا قائل بالفرق بين اصحابنا وان قال به بعض العامة بل اجماع الاصحاب
على انه متى مشروع فلا وجه للتخصيص بالمحقرات وثانيا نمنع اختصاص السيرة بالمحقرات بل نقول ان السيرة محققة في الاشياء الجليلة كبيع الحيوانات
وغير ذلك ومجرد التزام الناس باجراء العقد في بعض الاشياء كالعقارات ونحوها لا يقتضي عدم اعتبارهم المعاطاة بل الظاهر ان التزام
بالصيغة في ذلك انما هو لفائدة اللزوم او التملك لو قلنا بان المعاطاة لا تفيد الا من جهة ان المعاطاة لا تثمر الا التصرف او التملك فتدبر
ولم يخالف في افادة المعاطاة اباحة التصرف بقول مجمل بمعنى كونه اعم من التمليك والاباحة المصطلحة سوى آية الله الفاضل العلامة اعلى الله
مقامه في النهاية واستدل على ذلك بوجهين احدهما ان الاباحة في المعاطاة مقصودة في ضمن التمليك كما عليه سيرة الناس فان المتعاطين
لا يريدون بذلك الا التمليك كما لا يخفى فيكون التمليك قيدا للاباحة بمعنى ان المالك لا يرضى الا بعنوان ان الاخذ ملك فمتى
ما صار قيدا فمقتضى القاعدة ان انتفاء القيد يقضي بانتفاء المقيد لان الجنس لا بقاء له بدون الفصل وليس التمليك مجرد داع ومورد
للاباحة حتى لا يضر عدم حصوله بالاباحة وحيث ثبت ان المعاطاة لا يفيد التمليك بل يفيد الاباحة كما عليه فتوى المشهور بل الكل الا
من ندر فيكون الاباحة بعد عدم حصول التمليك خاليا عن العقد لتقيده به الموجب لانتفائه بانتفائه فاذا لم يكن مقصودا كان كلا اكل للمال
بالباطل وهو منهي بالنص والاجماع وثانيهما ان المعاطاة لو صحت لدخلت تحت اسماء العقود على حسب مواردها اذ ليس عندنا معاملة جديدة
غير ما ذكره الاصحاب فان الظاهر منهم انحصار المعاملات المشروعة فيما عنونوه فيكون الحصر اجماعيا ولازم ذلك كون الخارج عن
ذلك باطلا بالاتفاق فلو صحت المعاطاة لزم اندراجها تحت هذه العقود بالاسم والحكم بل الظاهر لزوم دخوله تحت الاسم فاذا صار
كذلك لزم كونه ملكا كسائر عقود الابواب واللازم باطل اتفاقا لانه لا يفيد التمليك فلزم كونه من العقود الفاسدة والفساد

مسلم

مستلزم لعدم جواز التصرف كما ان في ساير البيوع الفاسدة لا يجوز التصرف بالاتفاق والجواب عن الاول انا لا نسلم كون الملكية فيه اي في التصرف
بل لو ثبت ان الناس في معاطاتهم يقصدون التملك نقول انه مورد الا فيما يعلم انهم بخصوصه في التصرف في العوض مع كون العوض الآخر
سليما لهم ولا يتفاوت الحال عندهم بين كون ذلك على طريقة الملك والاباحة بعوض كما ان ذلك يظهر من طريقتهم مضافا الى ان بعد
فتوى المشهور بانه لا يفيد الملك وسماع المسلمين لهذه الفتوى كيف يعقل كونهم قاصدين ما لا يقع شرعا فان ذلك في غاية البعد لو
كان فيهم من يقصد الملك فلعله ممن لم يبال بان المعاطاة مفيدة للملك لان القول به ايضا غير نادر فانا لم يكن مقصودا او كان مقصودا
بالمورية فلا وجه لزوال الاباحة بعد التملك ولو فرض كونهم قاصدين للتملك ايضا نقول ان بعد فرض ان مشروعية هذه المعاملة انما
هو لافادة الاباحة دون التمليك كما هو المشهور فيصير قصد التملك من القصود الزائدة على اصل المراد وليس الا كقصد الزوجة النفقة
في النكاح المنقطع او الارث ونحو ذلك من الامور الزائدة التي لم يجعل الشارع للمعاملة مؤثرة فيها وهذا القصد لو كان مؤثرا في
ابطال العقود لاكثر الناس لانهم من جهة عدم علمهم باللوازم يقصدون ما لا يترتب عليه شرعا وقد يتحقق الحال في قاعدة تبعية العقود
للقصود فراجع نعم لو لم يكن لمشروعية المعاطاة دليل غير ادخالها في الاذن المفيد للاباحة يمكن توجيه كلام العلامة الى المشهور لانتفاء
الاذن هنا بسبب عدم تحقق القيد المأخوذ في القصد والرخصة ولكن بعد قيام الدليل على ان هذه المعاطاة مشروعة من سيرة او اجماع
وانها مفيدة للاباحة فلا موقع لهذا الكلام ولعل نظر الفاضل على ان ذلك لا يفيد الاباحة الا من جهة الرخصة من المالك كما في الاذن
في ساير المقامات والاذن هنا مقيد ينتفي بانتفائه والظاهر من المشهور يدعون شرعية هذه المعاملة بالادلة المتقدمة ويقولون
انه مفيد للاباحة دون التمليك لا ان الاباحة من جهة الاذن بمعنى انه لا خصوصية للمعاطاة في ذلك وبالجملة وان لم اجد لهذا المطلب في
كلامهم شاهدا واضحا لكن الارجح من كلام المشهور هو ذلك فلا يتوجه ولا يتبادر الى الورود الانكار وبه يندفع كلام الفاضل ويندفع الاشكال
ولا يحتاج الى الوجوه السابقة في الجواب وعن الثاني بانا لا نسلم دخوله تحت آلة العقود حتى يلزم من ذلك افادته الملك بل نقول انها
معاملة مستقلة ليس داخلا في الابواب الاخر كما يراه جماعة من المتاخرين سيما المحقق الثاني فعلى القول بذلك ودعوى الحصر في الابواب
المذكورة كما هو ظاهر كلام الفاضل ان يريد منها حصر العقود المملكة فغير مضر لانا لا نجعل المعاطاة مملكا حتى ينتقض بذلك الحصر وان يريد
كلما يفيد اباحة التصرف ولو بالاباحة فلا نسلم الانحصار كيف مع ان الاصحاب حصروا الاسباب في الابواب المذكورة ونصوا على ان المعاطاة يفيد
الاباحة وهو تصريح منهم على عدم الانحصار فيما يفيد التصرف في العقود المعروفة فلا تذهل هذا كله بناء على عدم القول بان المعاطاة الواقعة في عقود
التمليك يفيد الملك كما يستفاد من ظاهر كلام المشهور وان قلنا بانه يفيد التمليك كما قواه بعض المعاصرين والمقاربين لنا ممن تقدم
بل ربما نزل كلام المشهور ايضا على ما اخترناه كما سنحققه فلا موقع للايراد الثاني بالمرة ولعل الغرض هو الرد على المشهور القائلين بالاباحة
وقد عرفت المدفع بناء عليه ايضا فقد تلخص من ذلك ان المعاطاة يفيد الاباحة في غير العقود المملكة بلا كلام لانه لا يتوجه عليه ايراد الفاضل
بوجهيه واما في المملكة فيفيد الاباحة في التصرف ايضا بالاجماع من الاصحاب حتى من الفاضل لانه رجع عما افتى به في النهاية والوجوه الواردة عليه
قد عرفت دفعها وبالتامل فيما ذكرنا يقتدر على دفع الاعتراضات الاخر لو تخيل ورودها هنا والظاهر من كلمة الاصحاب ان الناقص من حيث
الصيغة ليس كالناقص من جهة ساير الشرائط فلو سلم كونه مملكا فلا بحث ولو فرض انه غير مملك ايضا فنقول لا يكون هذا كساير العقود الفاسدة
بل هو يفيد الاباحة كما نصوا عليه المقام الرابع في انه هل يفيد اللزوم لو وقع في مقام العقد اللازم من المملكات او لا يفيد اللزوم ذهب
الى الاول من قدمائنا الشيخ الاجل المفيد ومن المتاخرين المولى الورع المقدس الاردبيلي وذهب الى الثاني المشهور بل لا يكاد يعرف مخالف
في ذلك سواهما بل الظاهر كما حكاه بعضهم عدم مخالفة المفيد ايضا وهو الارجح في النقل لعدم معروفية هذا النقل عن المفيد في كلام القدماء
ولو كان لبان وبالجملة فالمخالف الصريح انما هو المقدس الاردبيلي والذي يمكن ان يكون دليلا على ما ذهب اليه من كفاية التقابض مع التراضي في اللزوم
امور احدها ان المعاطاة داخل تحت البيع والصلح والاجارة وغيرها من العقود بحسب صدق عليه الاسم ومتى ما دخل تحت الاسماء فما دل على اللزوم

هذه العقود بل لعله لا يوجد من قبيل البيع بالخيار ونحوه وثانيها انه يشمله عموم اوفوا بالعقود الدال على اللزوم اما بكونه داخلا في اسم البيع
ونحوه فيندرج تحت العقود واما لان العقد عبارة عن العهد او الربط ولا ريب في كون المعاطاة داخلة فيها فاذا كان كذلك فاخراجه يحتاج
الى دليل وثالثها الاستصحاب فانه بعدما افاد جواز التصرف في الملك فيشك في انه هل يرد العوضان بالفسخ لا فالاصل بقاؤه كما كان وهو
معنى اللزوم وقد تقدم تحقيقه لا انه الاستصحاب على اللزوم في اصالة اللزوم فراجع ورابعها جريان السيرة على بعد المعاطاة الاعراض
بالفسخ لو اراد احد المتعاقدين الفسخ وهو امارة اللزوم للكشف عن كونه من الشارع كذلك فكان ان السيرة اثبتت الشرع عنه تثبت
اللزوم ايضا وخامسها اطلاق قصد المتعاقدين من المتعاطيين على اللزوم والدوام ولا ريب ان العقد يتبع القصد فمقتضاه كون العقد لازما و
سادسها ان هذا لو لم يفد اللزوم لزم من ذلك لزوم التكلف في اجراء الصيغ الخاصة في افادة اللزوم وهو مما فيه العسر الشديد والحرج كما
المنفيان بالآية والرواية سيما على غير العربي من الالسنة المتفرقة وسابعها انه لو لم يكن هذه المعاطاة لازمة مع كثرة تداولها وانتشارها بين
الناس لجاز لكل احد ان ياخذ بالمعاطاة ويرد الى صاحبه بعد ذلك وهو موجب للهرج والمرج الذي ليس مبنى الشرع الا لقطعه فقد برق ثامنها ان
المعاطاة لو لم يكن كافية في اللزوم للزم عدم خلو الاخبار عن تعليم صيغ العقود الملزمة لان مقصود الناس غالبا اللزوم ومثل هذا الامر مع
عموم البلوى لا ينبغي ان يخفى مع انه لم ينقل في زمن الائمة كونهم يعلمون الناس كيفية اجراء الصيغ ولم يرد في الروايات كذلك وهو من اقوى الشواهد
على ان المعاطاة كافية في اللزوم وللمقابلين بعدم اللزوم ايضا عدة والاجماع المنقول المستفيض وفي عبارة جماعة منهم دعوى الاجماع
المحصل على عدم افادة المفيد حقيقة وعدم خلاف المقدس فيه لا دعاء ونهي النبي عن بيع الملامسة والمنابذة ونحوهما مع اشتمالها على المعاطاة
والتبس النفي اللزوم مضافا الى ان المعاطاة لو افاد اللزوم لنافي من غيره العقود ولزوم اللغوية في ذلك وهذا في قوة التخطئة لجميع الاصحاب
الذين ذكروا العقود ونصوا على عدم كفاية المعاطاة وليس لهذا الكلام مورد سوى نفي اللزوم لو قلنا بانه يفيد الملك وهذا مما يقطع
به نفسا والجواب ان دعوى دخول المعاطاة تحت اسامي العقود غير مقبول عند المشهور والا لافاد الملك ولا يقولون به بل صرحهم على عدم دخوله
فيها فالادلة الدالة على لزوم البيع ونحوه لا تشمله ولو سلم دخوله تحت الاسم ايضا فنقول انصراف تلك الادلة الى العقد اللفظي يمنع من
افادتها لزوم المعاطاة وبذلك يظهر الجواب عن عموم اوفوا بالعقود بالاولوية لانصرافها الى العقد اللفظي جزما ولو سلم دخوله تحتها
ايضا فاجماع الاصحاب محصلا ومنقولا مع ما ذكرناه من المؤيد والشاهد مخصص جزما والاول من افادته الشك في شمول العموم مانع عن
التمسك بها واما الاستصحاب فان لم نقل بكونه مفيدا للملك كما هو ظاهر المشهور فلا وجه لاستصحاب الاباحة لان مرجعها الى اذن المالك
فاذا فسخ ارتفع الاذن والاباحة ولو قيل بافادته الملك ايضا يصير الكلام فيه كالعموم فينقطع بمعارضة الاجماع ونمنع
كون السيرة على عدم جواز الفسخ بل ندعي ان السيرة على جواز الفسخ فانا نرى ان احد المتعاطيين ما لم يتصرف في العوض
اذا اراد ان يرده ليس لاحد ان يقول ان هذا قد لزم وليس لك ان تفسخ وهذا مما يدل على ان مبنى هذه المعاملة ليس على اللزوم لا يقال لعل هذه
من جهة المسامحة في الامور الجزئية ولو كان في الامور الكلية لا يرضون بالفسخ والرد لانا نقول الظاهر من طريقتهم عدم كونه لمحض
المسامحة اذ لو كان كذلك لم يرض بالرد من لا يتسامح فانا نرى ان بعض الناس له المداقة في كل جزئي جزئي وليس ممن يدعو نفسه الى الاقالة
والاحسان في معاملاته ومع ذلك في مقام المعاطاة لا يمتنع من الرد ومن ذلك يعلم بطلان دعوى قصد المتعاطيين للزوم وان اريد قصدوا
الملك فهو مما لا يستلزم اللزوم اذ في العقود كلها لازما وجائزا قصد التأبيد والدوام وهو غير مانع من الفسخ كما في البيع بخيار ونحو
واما لزوم العسر والحرج في اجراء الصيغ والتعبد بها وتعلمها فنقول ولا ان ذلك يلزم لو لم نقل بان المعاطاة مفيد للاثر وجواز التصرف
واما لو قلنا بذلك فغايته عدم افادته اللزوم فلا يلزم من ذلك عسر وحرج لان الناس لا يلتفتون غالبا الى اللزوم وانما غرضهم جواز التصرف
او الملك وهو حاصل بالمعاطاة على احد الوجهين فلا حاجة الى الصيغة مع انا لو سلمنا الحاجة الى الصيغة نقول لا يلزم الحرج في ذلك
اذ لعلنا نقول بكفاية مطلق اللفظ ولا نعتبر الصيغ الخاصة مع امكان منع العسر والحرج لو اشترط الصيغ الخاصة ايضا فتدبر ولا نسلم

كون

عدم

علم ورود الاخبار في كيفية الصيغ لورودها في النكاح والبيع والمزارعة وغير ذلك من العقود كما لا يخفى على من تتبعها بل انما هو
من تلك الاخبار ان ذلك كان متعارفا في زمن الائمة بحيث كانوا يسئلون عن كيفيات الصيغة في المعاملات مضافا الى ان نقول العلة في
ورود الاخبار في تعليم الصيغ انما هو من جهة علم الناس في ذلك الزمان بها لان العقود ليس من الامور المخترعة من الشارع بل كان الناس يعرفونها
ويتعاملون معها فلم يكن حاجة لبيان الصيغ والمبالغة في توضيحها وضبطها مع ان ذلك كله في مقابلة الاجماع القطعي من الاصحاب على انه
لا يفيد اللزوم غير مسموع نعم قد ينتهي الى اللزوم بالاسباب التي نذكرها عن قريب ان شاء الله المقام الخامس في ان المعاطاة هل يفيد الملك
ام لا بل الاباحة في التصرف وظاهر كلام المشهور حيث انهم صرحوا بعد ذكر الصيغة بانه لا يكفي المعاطاة بل يباح التصرف بها مع عدم كونه مملكا بل
اباحة صرفة وذهب جماعة من المعاصرين منهم الشيخ الاجل الاكبر الشيخ جعفر الغروي في شرح القواعد الى انه يفيد الملك والمسألة من المعضلات
للقائلين بعدم افادته الملك وجوه احدها ان الاصل عدم حصول النقل والانتقال الا بما دل الدليل على سببيته وهو العقد اللفظي
واما المعاطاة فلا دليل على كونه ناقلا وثانيها ظهور اتفاق الاصحاب على انه لا يفيد سوى الاباحة كما نطقت به كلماتهم بحيث يعرفها كل
من راجعها وهو من الوضوح بحيث لا يحتاج الى النقل والبيان وثالثها انه لو كانت المعاطاة مملكة لزم كونها لازمة ايضا لانها تدخل
تحت عمومات العقود وانواعها فيلزم اذا وقع في موضع العقد اللازم والتالي باطل لما مر من الاجماع على انه غير ملزم فكذا المقدم ورابعها
ان ما ورد من الاخبار الدالة في العقود على اعتبار الالفاظ بل الكيفيات الخاصة يدل على انه ليس بمملك والا لزم كون الصيغ المذكورة
لغوا لا حاجة اليها وهو خلاف ظاهر الادلة والفتاوى واحتج بعض من ذهب الى كونها مفيدة للملك من المتاخرين بوجوه الاول
ان المعاطاة داخل تحت لفظ البيع والصلح والاجارة ونحوها من عقود التمليك فينبغي كونها مملكا للاتفاق على ان البيع مملك
ونحوه غير مرض اما الاول فلان الادلة الواردة في خصوصيات العقود تدل على كونها مملكة ومنع دخول المعاطاة تحت هذه الادلة مما لا يمكن
ارتكابه لان المعاطاة من الافراد الشايعة الظاهرة بل يمكن دعوى انصراف الادلة اليها فكيف يمكن منع شمولها لها وثانيها ان البيع
يطلق على مطلق التقابض للقابل الا ان يكون بيعا او صلحا او هبة مع ان هذا ليس من باب الحقيقة بل انه يطلق مع معلومية
كونه صلحا فليكن المعاطاة كذلك وهذا يدل على دخوله تحت البيع ونحوه حقيقة مدفوع اولا بانا نمنع اطلاق البيع على ما
هو المحتمل لهذه الامور بل لا يطلق البيع على التقابض الا مع قصد قصده البيعية فان من اطلع على انهما قصد الهبة او الصلح لا يقول
انه باع والاخر اشترى قطعا وثانيا انه يطلق البيع على التقابض الصرف من دون اطلاع بانهما قاصدا للبيع فانما هو مبني على
كون الاصل في ناقل الاعيان ان يكون بيعا وفي ناقل المنافع ان يكون اجارة نظرا الى الغالب في الوقوع فاطلاق البيع والاجارة الى
المشكوك انما هو لهذه القاعدة فلا وجه لانكار دخول المعاطاة تحت اسامي العقود والثاني ان قصد المتعاطيين انما هو
التمليك والمعاملة تابعة للقصد فمتى ما كان المقصود ذلك فينبغي وقوعه والا لزم عدم جواز التصرف ايضا لان الاباحة انما هي
للتمليك ولو لم يكن هناك ملك لا يتحقق اباحة فكيف يقع بجواز التصرف بدون حصول الملك وبعبارة اخرى ان طريقة الناس في
المعاطاة قصد التملك وهم معتقدون بحصول الملك بذلك فالادلة الدالة على اصل مشروعية المعاطاة وهو السيرة
انما يدل على مشروعيته على النحو المتعارف بين الناس وهو كونه مفيدا للملك لبناء الناس عليه فيكشف عن تقرير المعصوم لذلك
ولا يمكن انه لما كان يفيد اباحة التصرف وهو الامر المهم المقصود فلا مانع من عدم الردع لانا نقول بعد اطلاع المعصوم على انهم
يعتقدون الملك ويبنون على ذلك ولا ريب ان للملك احكاما شرعية تترتب عليه فلو لم يكن هذه المعاملة مفيدة للملك لكان
بد من تنبيههم لهم ذلك ولو اكتفى في عدم الردع بمجرد افادة الاباحة لجرى نظير هذا الكلام في سائر العقود المملكة ايضا لاحتمال ان
يكتفي فيها ايضا بانها تفيد الاباحة لا الملك والتمسك في ذلك بالاجماع وغيره بعيد وبالجملة فلا وجه لهذا الايراد بعد ثبوت
قصدهم الى التمليك نعم لو نوقش بانهم غير قاصدين للتملك لكان لذلك وجه كما مرت اليه الاشارة فينبغي الرجوع في ذلك

الى عامة الناس حتى يعرف الحال والظاهر انهم يقصدون الملك كما لو يتجه على من تابع التالف ان طريقة المسلمين قديما وحديثا اجرا
احكام الاملاك على المقبوض بالمعاطاة اذ لا ريب في كونه معتبرا بعد موت القابض وموجبا للخمس والزكوة وساير الحقوق بعد اجتماع شرائطها
وتعلق به الوصية ويحصل به استطاعة الحج ولا يلتزمون في ذلك بالفحص عن العوض المقابل بانه هل هو باق حتى يبقى المال على الاباحة او
هو تالف في يد الآخر حتى يحصل التملك بالتلف كما هو احد الوجوه مع انه لا ريب ان مقتضى الاستصحاب بقاء العوض الآخر على ما هو
عليه من دون تغيير وتلف كما لا ريب في جريان طريقتهم على التصرف فيه بما لا يصح الا في الملك كالبيع والوقف والعتق والوطي والتحليل فلو لم يكن
مجرد التقابض مع التراضي مفيدا للملك فاي وجه يوجب ذلك وبعد استمرار الطريقة على ذلك فاللازم على المشهور ارتكاب احد امور
احدها منع استمرار الطريقة على ذلك وعدم تسليم اجرا احكام الملك عليه وهذا لا يسمع بعد وضوح الامر وثانيها القول بجواز
هذه التصرفات بالتعبد الشرعي من دون ملاحظة تبعية المعاملة للقصد وعدم المنافاة في ثبوت الاباحة مع انهم غير قاصدين لها ولا مانع من جريان
احكام الملك من الحقوق والمعاوضات وغير ذلك على المباح ما سوى كان هناك علم بعدم التصرف في العوض الآخر او شك في حصول التصرف ولا
ريب ان حصول ما لم يقصد وقصد ما لا يقع غير واقع في المعاملات وخروج المعاطاة عنها بعيد غايته مفتقر الى الدليل وجريان حكم الملك
على المباح مخالفة للقاعدة وجميع ما دل في الابواب المذكورة على اعتبار الملكية ومثل ذلك لا يمكن الاقتحام عليه من دون مستند
ظاهر والقول بان احتمال التلف في العوض الآخر والتصرف فيه كاف في ذلك لانه موجب للملكية مدفوع بان الاحتمال غير كاف في الاثبات مضافا
الى ان الاحتمال المذكور مدفوع باستصحاب عدم حصول التلف والتصرف وبقي العوضان على الاباحة وعدم حصول الملك وثالثها القول بان العقود
الناقلة كالبيع والوقف الخاص ونحو ذلك تستتبع حصول الملك لصاحب اليد ضمنا ثم ينتقل منه الى المنقول اليه فيقع التصرف بعد حصول
الملك اما بمعنى مقارنتهما في الزمان مع تقدم الملك على التصرف بالذات كتقدم العلة على المعلول او بمعنى حصول الملك قبل التصرف بزمان
يسير واياما كان نكتفي في حل الاشكال في عدم لزوم جريان حكم الملك في المباح وقد وقع نظير ذلك في مقامات من ابواب الفقه نشير الى بعضها
منها الوطي في العدة الرجعية فانه يتضمن الرجوع بمعنى انه يقع به الرجوع اولا ثم يتحقق الوطي اذ لو لم يتقدم الرجوع كان في حكم الاجنبية
فلا يجوز وطيها ومنها كون العتق مستتبعا للملك في قوله اعتق عبدك عني فان العتق لا يكون الا في الملك فيقول المالك انت حر فينتقل العبد
الى الآمر بالعتق ويكون ملكا له ثم يعتق عنه وحاصل هذا الكلام جعل مثل ذلك قاعدة كلية تشمل المقامات كلها فلا مانع من كون هذه التصرفات
في المعاطاة متضمنا لحصول الملك ثم بعد ذلك يقع الاثر في الملك ولا يلزم من ذلك محذور وهو مدفوع من وجوه منها ان هذا الملك
الضمني لو قلنا به فانما هو شيء ثابت بالدليل في بعض المقامات فيقتصر عليه ويحتاج في التسرية الى غيره الى دليل وهو غير متحقق فالاصول
ح سليمة عن المعارض ومنها ان ذلك مستلزم لكون التصرف مملكا للعوضين والتصرف من جانب مملكا للعوض الآخر وهذا غير معهود
مع انه ان اقتصرنا على افادته الملكية مع كون المقصود منه التملك لزم منه المخالفة للمشهور ولكلام الاصحاب اذ لم نعتبر حينئذ ذلك القصد
التملك وان قلنا بانه مفيد للملك مطلقا حتى لو لم ينو به التملك بل نوى عدمه فلا ريب ان الدخول في الملك قهرا غير معهود في الاحكام
الحادث الا في بعض المقامات التي ليس هذا منها فان قلت انا لو لم نقل بانه مفيد للملك فلا اشكال في انه مفيد للزوم كما ياتي بيانه فعلى
القول بان المعاطاة بنفسها يفيد الملك يلزم الاشكال في افادة التصرف اللزوم كما ذكرته في افادة الملك من اختصاصه بقصد اللزوم وايهمه عنه
قلت يظهر من كلام الاصحاب في غير هذا الباب ان التصرف ملزم مطلقا كما ذكروه في الخيارات وغيرها ولا مانع منه وقياس افادة الملك على افادة
اللزوم مع انه قياس مردود لا وجه له لوجود الفارق فان الملك القهري غير معهود بخلاف اللزوم فانه مقتضى في مقامات كثيرة ومنها استلزامه
لكون تلف العوضين معينا للعوض المسمى من الطرفين ومن احدهما معينا للجانب الآخر مع ان مقتضى قاعدة الاتلاف الحكم بالضمان بالمثل والقيمة
الا ما وقع عليه التراضي فان قلت انهما بعدما تراضيا على جعل العوضين ما هو المسمى من الجانبين فلا وجه للمثل والقيمة لانهما ان زادا
على قيمة المسمى فقد اسقط صاحبهما باقدامه على العوض المقابل وان نقصا عنه فقد اقدم المتلف على دفع ما هو ازيد فلا يجوز له المراجعة على

الزائد قلت لا نم كون مجرد التراضي على ذلك كافيا في تغيير حكم القاعدة فان من قال لاحد اتلف هذا المال الذي قيمته عشرون وعليك عشرة
فاتلفه المخاطب يلزمه العشرون بحكم الضمان لان المالك لم ياذن على الاتلاف مجانا بل بعوض ومتى ما تحقق الضمان فالقاعدة تقتضي باداء تمام
القيمة ولا عبرة بقول المالك وعليك عشرة حتى يجعل ذلك مسقطا للعشرة وبقي كما انه لو اذن بالاتلاف مجانا اسقط جميع العوض فكذلك
في قوله وعليك عشرة اسقط النصف العوض لانه في الحقيقة اسقاط لما لم يجب فان قوله اذا اتلفت هذا يصير عليك عشرون وانا اسقطت
منه عشرة لا ينفع في شيء لان الاسقاط فرع اشتغال الذمة وليس هذا الا كقول الزوجة اسقطت نفقتي شهرا فانه لا يسقط بذلك فان قلت
لم لا يكون قوله اتلف المال وعليك عشرة بمنزلة قوله اتلف النصف مجانا والنصف مع العوض قلت ظاهر قوله اتلفه وعليك عشرة كون
العشرة عوض الجميع وعدم رضا بالمجانية غايته انه رضا بالعوض الاقل ورضا بذلك قبل حصول الضمان غير كاف مع انه لا معاملة هنا
يوجب الانتقال الى الملك بالعوض المسمى كما هو المفروض فينبغي تحكيم قاعدة الضمان الحاكمة بتمام المثل او القيمة مضافا الى ان هذا في صورة
فرض الزيادة لا يكاد يتم اذ لو قال اتلفه وعليك عشرون مع ان قيمته عشرة فكيف يضمن العشرين بمجرد قوله ذلك ورضا المتلف بذلك
لا يجعل ذمته مشغولة به بل يضمن ما هو قاعدة المتلف مثلا او قيمة وبالجملة مع كون الملك باقيا على ملك مالكه لا يكون الالتزام
الا موجبا للمثل او القيمة دون ما سمي في مقام المعاطاة والاباحة فان قلت فكيف صح ذلك قبل التلف اذ كل من المتعاطيين يكتفي
بما اخذه من العوض فلم لا يكون بعد التلف كذلك قلت الفرق بينهما واضح اذ العين ما لم يتلف فهو مباح للقابض بازاء عوض يقبضه فيه
فاذا اضاعت كذلك فلا مانع منه واما بعد التلف فلا مرجع الى القواعد وهي تقتضي اعتبار المثل والقيمة مضافا الى ان ذا لو صح يختص بصورة
الاقدام على الاتلاف واما لو وقع التلف بآفة سماوية فلا داعي في ذلك الى الالتزام بالعوض المقابل اذ ما يقعد على الالتزام بذلك العوض حين
يلتزم به فتدبر الرابع ان مقتضى مقالة المشهور حصول الملك بالتلف مع ان التالف حال التلف لا يستقر ان يحصل الملك وبعد حصول التلف
غير موجود حتى يملك والقول بانه يحصل الملك قبل التلف ثم يتلف تقديم للمسبب وترجيح من دون مرجح ولا ريب ان حصول الملك مع التعاطي
الذي هو معاملة على العوضين ومقصود به الملك اولى من كونه حاصلا بالتلف واقرب غايته ان جواز الفسخ والترداد انما هو مع بقاء
العينين فمتى ما تحقق التلف من الجانبين او من احدهما يرتفع الجواز وينتهي الى اللزوم لكن الملك لا يتحقق الا ابتداء فان التلف ليس منه
الخامس ان الاباحة لو تحققت في الاصل لاستلزم تحققها في النماء مع جريان سيرة الناس على اجراء حكم الاصل على النماء واحتمال ان
يكون النماء يكون ملكا مع كون الاصل غير مملوك لصاحب اليد مع ان ذلك خلاف ظاهر المشهور ومخالف للقواعد ولا دليل عليه كاحتمال
كون حصول النماء ملكا لنفسه مع للاصل فان هذا من الغرابة بمكان اذا عرفت هذا فاعلم ان اصالة عدم النقل والانتقال يمكن دفعه
بما ذكرناه من الادلة واما الاتفاق على الاباحة فمنع سيما بعد تصريح المفيد والاردبيلي وطائفة من المتاخرين على افادته الملك ثم لعلهم يمكن
ارادتهم من الاباحة الملك الغير اللازم نظير ما اطلقوه في اباحة المناكح والمساكن للشيعة في باب الخمس وحكي هذا الحمل والارادة عن المحقق
الثاني ومع فلا اشكال في المقام ويؤيد هذا الحمل انهم بعد ما يذكرون عدم كفاية المعاطاة وافادتها اباحة التصرف انه يلزم بحصول التصرف
او بالتلف وهذا انما يدل على انهم يريدون بالاباحة مقابل اللزوم الذي هو وظيفة العقد كالبيع ونحوه لا ما يقابل الملك ولو كان مرادهم
من الاباحة مقابل الملك اللازم ان يقولوا ويملك بكذا او بكذا مع انهم لم يتعرضوا لحصول الملك بالمرة مع ان المعاطاة هي الغالب بين
الناس ولا ريب ان الاحكام المترتبة على الملك مما لا يعد ولا يحصى فكيف يغفلون عن هذا الامر العام ويبينون مسئلة اللزوم واحتمال
كون بناهم على ان المقبوض بالمعاطاة لا يملك في حال الى ان يتلف بعيد مخالف للضرورة ولقولهم يلزم بكذا لا يستلزم امر عدمه بعدم
حكم الملك عليه في حال من الاحوال وهذا انما يخرب نظام العالم فتبصر واما كون الملك مستلزما للزوم فنقول ان ام الاجماع على انه
لا يفيد اللزوم ومخالفة الاردبيلي فقط غير قادح ولولاه لقلنا باللزوم ايضا ولا يلزم من ذلك لغوية العقود اذ اعتبارها يصير
لافادة اللزوم كما ان عادة الناس ايضا على ذلك لانهم كلما ارادوا انضباط الامر بنوا على اجراء العقد فالقول بافادة الملك

مما لا مهرب عنه حذرا عن لزوم المكابرة مع العيان او ارتكاب تكلفات خالية عن البيان هذا هو مقتضى الانصاف وصحيح النظر وان كان
يمكن المناقشة في ادلة القول بالملكية ايضا بما لا يخفى على الفطن المتدبر اعرضنا عن ذكرها وذكر اجوبتها مخافة التطويل والغرض التنبيه على
جهات الكلام للعارف الفقيه المقام السادس في بيان ماهية المعاطاة التي اعتبرناه لا ريب ان المعاطاة لا يتحقق الا مع قبض فلو
لم يكن هناك قبض اصلا كما لو تراضيا بمعاوضة ما في يد احدهما بما في يد الآخر من دون قبض فلا يتحقق اسم المعاطاة ولا حكمها ولا يشمله
الادلة بل السيرة هنا على عدم اعتباره وانما البحث في انه يعتبر القبض الابتدائي ولا يكفي الاستدامة ام يكفي الاستدامة كالابتدائي فلو كان
مال زيد امانة في يد عمرو ومال عمرو امانة في يد زيد فتراضيا على المعاوضة فهل يجري مجرى المعاطاة ام لا مقتضى الاصل وظاهر لفظ المعاطاة
عدم ترتب الآثار على ذلك والادلة السابقة من سيرة وغيرها لا تشمل هذا الفرض بل يمكن دعوى السيرة هنا على عدم الكفاية ومجرد تنزيلها
استدامة القبض مقام القبض الفعلية في سائر ما يشترط فيه القبض كالصرف والسلف والرهن والوقف وغير ذلك على القول به كما هو
الاقوى لا يوجب قيامها مقامه هنا الا ان المدار هنا اما على صدق اسم المعاطاة للاجماع على اعتباره وكونه معقد الاجماع وهو
غير صادق عليه على الظاهر او لتشكك في صدقه عليه واما على شمول الادلة وهي غير شاملة للفرض فعلى هذا فلا يكتفي باستدامة القبض
ولا بالقبض في الذمة من الجانبين وان قلنا بجواز بيع الدين بالدين وقلنا ان المعاطاة معاوضة مستقلة لا بأس فيه بكون العوضين
دينين لكنه لا يصح من جهة عدم صدق المعاطاة وان قلنا بان ما في الذمة مقبوض بل اقوى منه لما عرفت من الوجه نفا ولا يكتفي ايضا بمجرد التخلية
فيما لا ينقل فان في ذلك لا يتحقق اسم المعاطاة وان كانت كافية في قبض المبيع بالنسبة الى احكامه ولوازمه وهل يشترط حصول القبض
الفعلي من الجانبين ام يكفي حصوله من احدهما مطلقا ام يكفي حصول القبض من جانب المعوض دون العوض فيعتبر في البيع قبض المبيع وفي الاجارة
قبض العين المستأجرة ونحو ذلك وجوه ثلاثة مقتضى الاصل وظاهر لفظ المعاطاة اعتبار الجانبين ويؤيده تفسير الاصحاب له بانه
اعطاء كل من المتعاملين ما في يده عوضا عما في يد الآخر وحيث ان العمدة في اثبات شرعية هذه المعاملة هو السيرة ولا ريب في جريانها في
صورة قبض المعوض فقط ايضا اذ حصول النسبة في المعاطاة ايضا مما لا يخفى انتشاره بين الناس فلا مناص عن القول بانه ايضا كقبض
الجانبين اذ لا يمكن الحكم بفساد ذلك كله وعدم ترتب الاحكام عليه فنقول يبقى الاشكال في صورة قبض العوض خاصة والظاهر عدم
كونه من باب المعاطاة والعادة غير جارية بصدق اسم المعاملة عليه بل الظاهر حصول بقاء العوض في يد البائع مثلا امانة او قرضا حتى يقع
المعاملة بعد ذلك ولا يضر ما ذكرناه سابقا من عدم كفاية القبض الاستدامي لان اسقاط ذلك انما هو لو فرض في الجانبين اما
في جانب العوض فلا مانع منه ويكفي حصول قبض المعوض مطلقا مع احتمال القول بان قبض العوض ايضا مع قصد المعاوضة كاف في المعاطاة
ويكون ذلك نظير السلف لكنه خلاف الغالب والمعتاد بلا ريب المقام السابع في ان المعاطاة هل هي ملحقة في كل باب بالعقد الذي هو اصل لها
فيكون في مقام البيع بيعا وفي مقام الاجارة اجارة وفي مقام الصلح صلحا وفي مقام الهبة هبة ونحو ذلك او هي معاملة مستقلة
مقتضى حصر الاصحاب ابواب المعاملات في الامور المخصوصة وعدم ذكرهم للمعاطاة عنوانا آخر دخولها فيها كما ان صدق لفظ البيع
والاجارة ونحو ذلك من الفاظ المعاملات ايضا يقتضي كون المعاملات داخلة فيها وما يقال ان الفقهاء فسروا البيع ونحوه وصرحوا
بان المعاطاة ليس منه فكيف يمكن ادخاله تحت هذه الاسماء مدفوع اولا بان الغرض ادخاله تحتها بالصدق العرفي لاجراء الاحكام
المتعلقة بهذه الاسامي عليه ولا ريب ان المتبادر من هذه الاسامي اعم من العقد القولي والفعلي بل المتبادر منها النقل والانتقال
وهو موجود هنا وثانيا نقول لا ريب في عدم صحة هذه الاسامي عن المعاطاة وثالثا نقول ان تفسير الاصحاب انما هو لعقود هذه المعاملات
دون انفسها فما ذكروه معنى عقد البيع دون البيع لنفسه مضافا الى ان هذه الاستفادة من كلامهم مبنيا على قولهم بانه يفيد
الاباحة واما على ما ذكرناه من التمليك ونزلنا كلامهم عليه بصرف بعضهم من عدم كونه منها عدم افادته اللزوم لا خروجه عن الاسم
مضافا الى بعد كون هذه معاملة مستقلة جدا مع ان اهل العرف البانين على المعاملة بالمعاطاة يجعلونه من العقود المتبوعة ولا

يحوز

يجعلون لهما رجاعتها او مجرد تخلف بعض الاحكام كعدم اعتبار ضبط الاجل في السلف فيه وعدم المداقة في معلومية العوضين
وعدم ملاحظة بلوغ المتعاقدين وعدم الالتزام بالتقابض في الصرف منه ونظير ذلك مما يختلف به احكامه مع العقد اللفظي الذي يجعله
معاوضة مستقلة كما قيل وحينئذ قلنا بانه ان اريد انحصار اسامي العقود فالظاهر جريان جميع الاحكام المذكورة في ابواب العقود من الشرائط في
المتعاقدين والعوضين وفي غير ذلك من احكام الخيارات والضمان والشروط ونحو ذلك من التوابع وغيره ايضا في المعاطاة واخر التقسيم
البيع ونحوه الى القولي والفعلي وصرف الادلة والشروط والاحكام كلها الى اللفظي والرجوع في الفعلي مطلقا الى الاصل والقواعد خلاف
الظاهر اذ لو لم يكن الفعلي هو الفرد الشايع فلا اقل من التساوي فلا وجه لصرف الادلة الى اللفظي نعم لو كان هناك حكم ثبت باجماع الاصحاب
ولم يكن هناك دليل لفظي يمكن التمسك به في اجرائه في المعاطاة بان الاصحاب حيث لم يدخلوا المعاطاة تحت العقود والبيع والصلح ونحوها
في كلامهم منصرف الى العقد اللفظي فاجماعهم على حكم في البيع لا يدل على كون المعاطاة كذلك وهذا كلام موجه لو لم نقل بان بناء الاصحاب
اخراج المعاطاة عن اللزوم واما سائر المقامات فالاحكام التي علقوها على لفظ من بايع او من اشترى ونحو ذلك كلها ثابتة في المعاطاة واما
لو قلنا به كما هو الظاهر فلا يفترق الحال بين الحكم الثابت بالنص والاجماع الا مع تصريحهم باختصاصه بالعقد اللفظي والا فمقتضى القاعدة
هو العموم ويتشعب من هذا الكلام فروع لا يكاد ينتهي الى حد لا يعجز الفقيه البصير من تخريج الكلام فيها والمشي فيها على هذه القاعدة الا
مع دليل مخرج وحيث ان وضع الكتاب ليس الا للاشارة الى الضوابط اعرضنا عن الكلام فيها بحسب كل مقام ومن ارادها فليرجع فيها
الى ما كتبناه في الفروع كما ان اسباب اللزوم في المعاطاة لها عرض عريض وشحنا بها ما كتبناه في شرح النافع في هذا المقام ولا ريب
ان القاعدة في كل تصرف وتغيير شك في كونه ملزما ام لا هو البقاء على الجواز حتى يثبت اللزوم والله العالم

عائدة لا يقوم مقام
المعاطاة من سائر الافعال مقام العقد الا في حال الاختيار بلا كلام للاصل والاجماع نعم الكتابة والاشارة ايضا نعم يلزم من ذلك
اباحة التصرف لو كان كاشفا عن الرضا وكذا في حال الاضطرار ايضا مطلقا بالاصل والاجماع الا في الاشارة للاخرس والمطلق العاجز
عن التكلم كما سيأتي فانه قائم مقام الالفاظ ويعبر عنها اخرى اشارة الاخرس وهي قائمة مقام اللفظ في جميع ابواب الفقه كما في قراءته وتلاوته وذكره
في صلوته وفي غيرها وتلبيته وعقوده وايقاعاته من اقرار وطلاق وغير ذلك وبالجملة كل مقام يعتبر فيه اللفظ يقوم في الاخرس الاشارة
مقامه والوجه في ذلك امور احدها ان بناء الاحكام غالبا تعلقت في الاسباب الشرعية لكل قوم بمقتضى لسانهم بمعنى ان الالفاظ
اعتبرت في بعض المقامات تعبدا كما في الصلوة ونحوه وفي بعض اخر للسببية او الشرطية ففيما اعتبر تعبدا الذي ينبغي سقوطه عن الاخرس
لاستلزامه التكليف بما لا يطاق واما ان لا يلزم منه شيء اخر او يجب الاشارة وعلى التقديرين فالاشارة كافية والغرض اثبات كفايته
لا لزومه ولزومه انما هو بالنص او بقاعدة الميسور وتحقيقه في الفروع وفيما اعتبر سببا او شرطا فنقول قد اعتبر فيها الشارع لسان كل
قوم بحسبه ولا ريب ان طريق تفهيم نطق الاخرس انما هو ذلك وان لم يكن من مقولة الاصوات الا ان افراد الاخرس ايضا لسان خاص واصطلاح جديد
وثانيها ان بناء اطلاق بعت وبعت او بيع والعن وظاهر وطلق ونحو ذلك من الالفاظ الموضوعة لهذه الاسباب صادق على اشارة
الاخرس ايضا اذ يصدق عرفا بعد اشارته المفهمة للمراد انه طلق مثلا او قرا ونحو ذلك فتمام اندراج ادلة الوضع والتكليف فيكون
لا يقال ان الظاهر من هذه الالفاظ اطلاقها على الالفاظ دون الاشارة قلت ان هذا الكلام اما في مثل التكاليف كقوله يقول كذا او يقرأ
كذا او نحو ذلك له وجه لكن هنا ايضا نقول لعل القول والقراءة والذكر ونحو ذلك اعم من النطق باللسان لمن كان قادرا عليه والاشارة
لمن كان عاجزا عنه واما في الوضعيات فنمنع انصراف الادلة اليه بل نقول يصدق الطلاق والبيع ونحوهما على اشارة الاخرس فيندرج
تحت العمومات وثالثها اجماع الاصحاب خلفا وسلفا على كفاية الاشارة في الاخرس في هذه المقامات كما يظهر ذلك من تتبع كلماتهم
ورابعها الاجماعات المحكية حد الاستفاضة بل التواتر في هذا المقام وخامسها انه لو لم يكن اشارته كافية للزم من ذلك
العسر الشديد والحرج الوكيد وهما منفيان في الدين بالنص والاجماع وسادسها ورود النص بكفاية الاشارة للاخرس

فنقول

في بعض المقامات كقراءة الصلوة وغير ذلك ويلحق ما علم به لعدم القول بالفرق قطعا فلا شبهة في الاخرس من هذه الجهة وانما البحث في امور
الاول ان الاشارة هل يعتبر فيها الدلالة على المراد قطعا او يكفي فيه الظن المستند الى الغالب المعتاد كما في الالفاظ فيه جماعة من الفقهاء في
بعض الابواب بالقطع كما فيه الشهيد الثاني في الوصية قال ويكفي الاشارة الدالة على المراد قطعا وظاهر سياقا كلامه كون قطعا قيدا
للدلالة لا تفريع ولازم ذلك عدم كفاية ما هو الظاهر في المدعى بالغلبة وقيد اخرون بكون الاشارة منبئة على القصد وظاهره اعم
من كونه بطريق القطع او الظن ولعل الاقوى ان الاشارة كاللفظ يكتفى فيه بما هو الظاهر في المعنى بمقتضى العادة عند اهل الخرس
ولا يعتبر فيه القطع بالمراد لان الادلة السابقة كما تشمل مفيد القطع تشمل مفيد الظن ولا يستلزم اشتراط افادتها العلم العسر
الحرج بل التعذر غالبا كما لا يخفى على من تامل نعم يختص هذا الكلام بمن هو من اهل الاشارة المعتادة كالاخرس ونحوه مما طال التعذر فيه
بحيث صار تكلمه بالاشارة كمقطوع اللسان واما من كان عروض التعذر فيه نادرا كاعتقال اللسان بالمرض ونحو ذلك بحيث لم يصر الشخص
بذلك ممن تجادته الكلام بالاشارة فالاقوى اعتبار حصول القطع من اشارته بالقرائن ولا يكفي الظن لان الاعتماد على الاشارة
يجعل الاشارات بمنزلة الالفاظ الموضوعة فيصح الاستناد اليه كالاعتماد في الالفاظ على قانون الوضع بخلاف غير المعتاد فان
اشارته ليس بامر خاص على المراد كالوضع بل انما هو بالاشارة العامة القابلة لكل شيء والظن غير كاف في مثله ما لم يحصل القطع
فتدبر الثاني انه هل يعتبر في اشارة الاخرس ان يكون على طبق اشارة الاخرسين بمعنى ان يكون استعماله الاشارة على نحو ما هو
عند سائر افراد الاخرس كاللفظ بالنسبة الى سائر المتكلمين من اهل ذلك اللسان ام لا يعتبر ذلك وعلى الثاني فهل يعتبر كون تلك الاشارة
معتادة عند نفسه ولو كان مغاير الاشارة سائر الاخرسين في هذا المقام كما لو اخترع الاخرس لنفسه اشارة لكل مطلب واعتاد
ذلك وان لم يكن على نحو اشارات سائر الاخرسين ام لا يعتبر بل يكفي مطلق اشارته المفهمة للمراد ظنا وان لم يكن تلك الاشارة معتادة
الظاهر كون اشارته معتادة لافراد الاخرس مما لا دليل على اعتباره وقياسه على الالفاظ لا وجه له فمبنى الالفاظ انما هو على التعلم
والتعليم بخلاف الاشارة فانها الهامية له من الله سبحانه وتعالى على حسب ما يجول بباله من الكيفيات ولا يمكن تطابق الاخرسين في ذلك فضلا
عن الكل مع ان ادلة الاشارة مطلقة تعم المعتاد للكل وغيره واما كونه معتادا عند نفسه فالظاهر اعتباره بمعنى انه لا يؤتى بما فاته
المراد مع كون اشارته بذلك الوضع معتادا له حتى يقوم مقام اللفظ واما غير المعتاد فلا عبرة به الا مع حصول القطع بالمراد لكن
في مقام لم يكن للخصوصية مدخلية كما في الاقرار والوصية ونحو ذلك الثالث ان الاخرس لو اتى في مقام عقد او ايقاع باشارة غير
معتادة على ذلك وقصد به المعنى فقد ذكرنا ان بالنسبة الى الغير لا عبرة به واما فيما بينه وبين الله فهل يجب عليه ان يلتزم بذلك الا ان
قام دليل على سببية الاشارة من النص والاجماع او لا يجب ان يلتزم به لانصرافها الى الاشارة المعتادة والا لاشارات للاخرس كالالفاظ
لصاحب النطق فكما انه لو تكلم الناطق بلفظ البيع وقصد الاجارة او بلفظ الطلاق وقصد الظهار او بلفظ مهمل وقصد احد الاسباب
لم يصح لكان العبرة بخصوصيات الالفاظ فكذلك الاشارة فلا اعتبار بخصوصيتها ومن ذلك يعلم انه يجري في الاشارة ما في بحث الالفاظ
من الحقيقة والمجاز والكناية والمحرف والملحون والغلط والصحيح والظاهر ونحو ذلك فكلما تعرض له في الاسباب القولية من الاحكام والشرائط
كلها آتية في الاشارة وعليك بتطبيق هذا البحث على ما سبق وتنزيل الاشارة منزلة اللفظ فان هذا هو الضابط في المقام والقلة
القابلة لا تطيل الكلام الرابع انه هل يشترط في الاخرس لولا اللسان في جميع المقامات ام لا ظاهر النص الوارد في كتاب الصلوة في القراءة
اعتباره ويدل عليه ايضا قاعدة الميسور فان اللازم على الاخرس تحريك اللسان والتكلم بالالفاظ الخاصة فاذا سقط الثاني للتعذر
فيبقى الاول بحاله ولا يفرق في الحال بين التكاليف والوضعيات في ذلك ويجيء ايضا احتمال عدم القول بالفرق بين الصلوة وغيرها مضافا
الى ان الاصل عدم تحقق الاثر الا بما تيقن والاشارة مع لولا اللسان متيقن في التاثير دون ما عداه فيبقى في حكم الاصل ويمكن ان يقال
ان ظاهر الفتوى في العقود والايقاعات كون اشارته كالقول ولم يشترطوا لولا اللسان وقاعدة الميسور انما تاتي في المركبات الخارجية دون

العقلية

٢ ان

العقلية وما نحن فيه من الثانية دون الاولى وبعد القول بالفرق ممنوع اذ ظاهر اطلاق الاصحاب عدم اشتراطه في الاسباب وان اشترطوه
في الصلوة للنص والذي يقوى في النظر ان اشارة الاخرس نازلة منزلة الكلام ولا عبرة بلوك اللسان اصلا نعم قام الدليل عليه في الصلوة
وهو ليس من اجزاء الاشارة ولا من مقوماتها بل هو تكليف اخر نعم لو كان المعتاد في الاشارة لوك اللسان بحيث ان الاخرس اذا اراد تفهيم
معنى بلوك لسانه بحيث انه لولاه لا يفهم انه اراد هذا المعنى فلا بد من تحققه بحيث لو لم يكن له مدخلية ويبتني المسئلة على ان
اشارة الاخرس هل هي اشارة الى الالفاظ او الى نفس المعنى فعلى الاول يعتبر لوك اللسان وعلى الثاني لا يعتبر والوجه فيه انه لو كان
اشارة الى اللفظ فنقول غاية ما قام الدليل على قيام الاشارة مقام دلالة الصوت وتقطيع الحروف واما قيامه مقام حركات اللسان
فلا ولو كان المقصد المعنى فنقول ان المسبب انما هو المعنى وقد اعتبر اللفظ كاشفا عنه ويكون الاشارة في الاخرس كاشفة عن ذلك فلا
وجه لتحريك اللسان لانه مقدمة للفظ وحيث لا لفظ فلا وجه للتحريك الا بالنظر بتحريك الرجلين في السفينة لمن نذر المشي في الطريق
مع انه لو لزم ذلك للزم اظهار الصوت ايضا لانه ايضا لا بد له وهو مقدور ومن هنا يمكن ان يقال بالفرق بين العبادات والمعاملات اذ
العبرة في العبادات بنفس الالفاظ تعبدا اذ لا ريب في عدم جواز افادة ذلك المعنى بلفظ اخر وبالجملة لخصوصية الالفاظ فيها مدخلية
وان كان المعنى ايضا مطلوبا في الجملة او كان للفظ في بعض المقامات واما المعاملات فالعبرة فيها بالمعاني لذلك لا يصح مع عدم العلم
بمعنى اللفظ او مع عدم قصد الانشاء ونحو ذلك والالفاظ قد اعتبرت فيها للكشف فلا لزوم على الاخرس لوك اللسان في العبادات
مع الاشارة لان لا يصير اجنبيا عن عالم اللفظ بالمرة واما المعاملات فيكفي فيها الاشارة الدالة على المدعى لان كشف الاشارة قائم مقام
كشف اللفظ ولا خصوصية للوك اللسان وهذا الوجه عندي غير بعيد الخامس انه يعتبر في الاشارة ان يكون بالاصبع او يكفي كونها باي الاعضاء
كان من دون فرق او خصوص الاعضاء المعدة للاشارة ظاهر النص في بحث الاشارة في القراءة وانصراف المطلقات على الغالب من كونه بالاصبع
واصالة عدم تحقق الاثر في غيره اعتبار الاصبع وظاهر بعض كلام الاصحاب وعدم ظهور خصوصية في الاصبع عدم اشتراطه والحق ان يقال ان
الاخرس الذي له عادة بالاشارة باليد او بالاصبع او بالاصابع او باليدين او بالحاجب او بالعين او بالشفتين او بالراس او بالرجل
او بالمركب من الاثنين او الثلثة او الاربعة او الخمسة او الستة او المجموع فالعبرة على معتاده كيف كان ودلالة النص على الاصبع انما هو مبني على
الغالب واما في الاخرس الذي لا عادة له كالعرضي ونحو ذلك فان الحقنا بالاخرس فالظاهر فيه اعتبار الاصبع لانه الاصل في الاشارة
والمتيقن في الدلالة ويحتمل اعتبار خصوص السبابة وان لم نكن نعتبرها مع اعتبار الاصبع فان لم يكن فبالكف ثم بالزند ثم بالمرفق ونحو ذلك وبعبارة
اخرى يلاحظ الاقرب الى ما هو المعتاد في الاشارة السادس انه هل يعتبر في الاخرس استحضار الالفاظ في باله على الترتيب او المعاني او كليهما
او لا يعتبر شيء منهما وتفصيل الكلام ان يقال ان الاخرس اما ان يكون الابكم الاصم الذي لا يعرف الالفاظ ولا كيفيتها ولا ترتيبها ولا معا
نيها واما ان يكون ممن يعرف ترتيب المعاني ولا يعرف الالفاظ واما ان يكون ممن يعرف الالفاظ وترتيبها كما لو كان قاريا يسمع ويحفظ
لكن عرض له عارض فصار اخرس ولكن لا يعرف معاني الالفاظ لعدم اطلاعه بالعربية او بمعنى خصوص الالفاظ المقصودة واما ان يكون
ممن يعرف الامرين وعلى التقادير اما ان يكون البحث بالنسبة الى ما اعتبر فيه اللفظ دون المعنى كما في الاذكار والقراءة الواجبة فان العمدة
في صحة العبادة فيها اللفظ ولا عبرة بالعلم بالمعنى وعدمه ولا استحضاره وعدمه او بالنسبة الى ما اعتبر فيه المعنى دون اللفظ الخاص كالاقرار
والوصية ونظائر ذلك واما بالنسبة الى مقام اعتبر فيها الامران كالطلاق والعتق والنكاح ونحو ذلك مما يعتبر فيه خصوص
الالفاظ وقصد المعاني معا فنقول لا ريب في سقوط ذلك كله عمن لا يعرف ترتيب الالفاظ ولا المعاني بل يعرف المدعى اجمالا كالابكم
الاصم الاصلي فالمعتبر فيه الاشارة الى النتيجة المجملة مع القصد اليها وان لم يستحضر الالفاظ ولا معانيها الخاصة لعدم امكان ذلك
في حقه واما من يعرف المعاني المترتبة دون الفاظها فان كان في مقام اعتبر فيه خصوص اللفظ كالقراءة فيحتمل فيه لزوم استحضار
المعنى حتى يقوم مقام الالفاظ ويحتمل عدم اللزوم لقيام الاشارة مقام اللفظ ويبعد عدم وجوب استحضار المعاني على صاحب اللسان

ووجوبه على الاخرس وهو المنجز واما في مقام اعتبر فيه المعاني والالفاظ كالطلاق ونحوه فيحتمل فيه ايضا عدم اللزوم لان المعاني
المترتبة انما اعتبرت من جهة خصوصية الالفاظ واما لو لم يعتبر هناك لفظ لتعذره فلا وجه لاعتبار استحضار معنى اللفظ ترتيبا
بل يكفي الاشارة وقصد الغاية ويحتمل اللزوم لعدم سقوط الميسور بالمعسور ومنع الارتباط بينهما وهذا هو الاقوى فعلى هذا يقصد المعاني مرتبا
في الذهن ويشير اليه هذه المعاني المترتبة لتكون الاشارة كاللفظ ولا يمكن اشارته الى الالفاظ لفرض عدم معرفتها واما في مقام اعتبرت فيه
المعاني ولا غير ولا يجب لفظ فالظاهر كفاية قصد ذلك المعنى اجمالا وان امكن له قصد معنى الالفاظ على الترتيب لا العلم هو المدعي واما من
يعرف الالفاظ دون المعاني ففي مقام اعتبار الالفاظ كالقرائة يحتمل لزوم استحضار الالفاظ ترتيبا في الذهن مع الاشارة وهو
الاصح الاقوى ويحتمل الاكتفاء بالاشارة وان لم يرتب في الذهن لو امكن تصويره لذلك اذ الظاهر ان الاشارة الى اللفظ لا يعقل بدون
تصوره اللهم الا ان يقال يمكن القول بالاشارة الى المعنى المعلوم اجمالا وهو بعيد وفي مقام اعتبار المعنى لا غيره يتصور الالفاظ و
اشارته كما انه لو تصور لفظ لزيد علي ثلثة دراهم واشار اليها ولم يعرف معناه فلا شك في عدم لزومه بل اللازم اشارته على اصل المعنى
بحيث يفهم منه ارادة المدعى من الاقرار وان لم يمكن اشارته الى طبق الالفاظ وفي صورة اعتبار اللفظ والمعنى كالطلاق فاللازم
عليه احضار صيغة انت طالق لو تمكن بلفظها واشارته اليها وارادته معنى انقطاع علقة النكاح وان لم يدرك خصوص معنى انت
طالق بالترتيب المعهود واما من يعرفهما معا ففي مقام اعتبار اللفظ خاصة كالقرائة يستحضره ولا يجب استحضار المعنى وان عرفه وفي
صورة الاعتبار بالمعنى فالمعتبر قصد ذلك المعنى والاشارة المفهمة له وان لم يقصد المعنى على ترتيب يحصل بتركيب الالفاظ وفي صورة
اعتبارهما معا كما في النكاح والطلاق يستحضر اللفظ بالترتيب ومعناه على طبقه ويشير اشارة مفهمة الى الجميع بالمعتاد ان كان والا
فيما هو الاقرب الى الصراحة هكذا ينبغي ان يحقق المقام الشابع ان الظاهر ان العاجز عن النطق لمرض في العضو واعتقال اللسان او قطع
او غير ذلك من العوارض المستمرة بما يعتد به بحيث يوجب سلب قدرة النطق كالاخرس في هذه الاحكام اذ العلة المستفادة من كلام
الشارع هو العجز وظاهر الاصحاب ايضا ذلك ويمكن دعوى عدم الفارق وتنقيح المناط والتمسك بلزوم العسر والحرج واصالة عدم
وجوب التوكيل ونحو ذلك نعم يبقى الاشكال في المكره الممنوع عن التكلم خوفا وفي الحاقه بالاخرس مطلقا او عدمه كذلك او الفرق بين طول
الزمان الموجب لتفويت الاغراض المقصودة له وبين قصره الموجب للزوال بسرعة بحيث لا يفوت من الغرض ما يعتد به او الفرق بين كون
الاكراه بحق او بباطل لو امكن فرضه وجوه الاقوى عدم الالحاق

عنوان

هل يعتبر في العقود والايقاعات العربية
او يقع لاهل كل لسان بلسانهم او يصح لاهل كل لسان بكل لسان ويصح بالملفق من اللغات ايضا ظاهر الاكثر اشتراط العربية
وقد نص على ذلك المحقق الثاني والشهيد الثاني الا فيما نصوا على صحته بكل لغة كالاقرار والوصية ونحوه وقد يستفاد من جماعة
من المتاخرين ومن مشايخنا المعاصرين الاكتفاء بكل لغة فيما عدا النكاح بل جوزه في النكاح ايضا بعض من قارنا منهم السيد
الاجل الاستاد السيد محمد الطباطبائي قدس سره والظاهر عدم الخلاف في جواز نحو الاقرار والوصية والوديعة والعارية والوكالة و
نحو ذلك من العقود الجائزة باي لغة كان كما هو المصرح به في كلامهم ويدل على ذلك سيرة الناس كافة مضافا الى صدق هذه الالفاظ
بالنسبة الى ما وقع بغير العربية وانما البحث في العقود اللازمة وما شاكلها من الايقاعات كالطلاق والعتق والظهار واللعان والايلاء
ونظائر ذلك وبالجملة البحث في غير ما اجمع فيه على جوازه بكل لغة احتج القائلون باشتراط العربية بوجوه احدها الاصل والمراد
عدم حصول النقل والاثار الاخر المترتبة على الايقاع او العقود الغير المملكة الا بما دل الدليل على سببيته والذي دل الدليل عليه هو
ما وقع بالعربية وما عدا الا دليل عليه وثانيها ان ادلة العقود عموما وخصوصا انما ينصرف الى ما هو المعتاد الشايع في زمن الخطاب
ولا ريب ان المتعارف في ذلك انما كانت الصيغ العربية وهذا الدليل جاء عاما لما عداها الى الاصل بل الغرض منه هو الاختصاص اذ لو كان
غير العربي جائزا لبين في الشرع وثالثها لزوم التاسي بصاحب الشرع اذ لا ريب في كون معاملاته انما هي باللغة العربية خرج عن ذلك

ماخرج بالدليل ويبقى الباقي ويمكن التمسك ايضا بوجه اخر وهو ان الفاظ العقود انما نقلت عن معنى الاخبار الى معنى الانشاء فالذي
استفيد من الشرع كون السبب هو اللفظ الموضوع لانشاء المعاملة ولا ريب ان في ساير اللغات لم يعهد كون معاني هذه الالفاظ بعينه
مايرادفها في المعنى موضوعا للانشاء بل هي باق على معنى الاخبار وكون ما هو موضوع للاخبار سببا في مقام ما هو موضوع
للانشاء اول الكلام ويمكن التمسك ايضا بظاهر اتفاق الاصحاب فانهم لم يذكروا في شيء من العقود والايقاعات غير ما خرج بنص خاص
سوى الصيغة العربية وسكوتهم في البيان قاض بالحصر ويلوح من ذلك اجماعهم على عدم الصحة بغيرها مضافا الى ان الشارع
في باب العبادات كافة قد اعتبر الالفاظ العربية في القراءة والذكر والتلبية ونحو ذلك من الادعية ولم يقل احد باجزاء ما يرادفها من الالسنة
الاخر مع ان الاجماع منقول على عدم جواز عقد النكاح بغير الصيغة العربية ولا يكاد يظهر فرق بينه وبين غيره بل الظاهر منهم ايضا
عدم ترتب الاثر على اللعان والايلاء والظهار والتدبير والعهد واليمين لو اتى بمرادفها من الالفاظ العربية واي فرق بينها وبين غيرها و
القول بانعقاد اليمين ونحوه بغير العربية مما لم اعثر على مصرح به وهذا في الحقيقة مقرب من الاستقراء المفيد للقطع بالحكم والتاسي
في التاسي من جهة كونه من الطبيعيات في هذا المقام من كون لسان الشارع من لسان العرب غير مسموع اذ غايته ما في الباب وقوع الشك
في كون هذا من الشارع لاجل كون لسانه كذلك او من جهة كونه مقتضى الشرع ذلك ولا ريب ان الظاهر في مثل هذا المقام الحمل على كونه
من جهة الشرع مراعاة لمنصب الشارع فيما يرتبط بالاحكام ولو كان ذلك لمجاز الصدق منه ما يدل على مشروعية غيره كما ورد في المقام
الاخر لانه لعل عادة اهل كل لسان من لسان الى غيره غير جائز فلعله لم يعدل عن العربية لاجل ذلك لانا نقول الظاهر قيام الاجماع المركب
على جواز ذلك اذ كل من جوز بكل لغة لم يخصص الجواز باهل كل لغة بلغته بل جوز بكل لغة لكل احد مع فهم المعنى واحتج القائلون بالتعميم
بامور احدها صدق الاطلاقات الدالة على المعاملات والايقاعات على الواقع باي لغة كانت وقد الاصل عدم الشرطية وفيه ان هذه الاطلاقات
تنصرف الى ما هو الشايع المتعارف وهو اما العقد بالعربية او المعاطاة واما العقد باللغات الاخر فشايع بل نادر جدا بل يمكن دعوى
القول بان اهل الالسنة من المسلمين لو يلتفتوا الى الان على وقوع الصيغة بلسانهم الا بعض قليل منهم اعتمادا على فتوى بعض المشايخ
بالصحة بل طريقتهم المعاطاة او اجراء الصيغة بالعربية ان ارادوا الاهتمام وذلك واضح فلا اطلاق حتى يتمسك باصالة عدم التقييد و
ثانيها ان العقد باي لسان اتفق فهو عقد وكذا الطلاق ونحو ذلك فيشمله عموم ما دل على الوفاء بالعقود والمؤمنون عند شروطهم
والجواب بمنع شمول هذه العمومات الا على ما هو المعروف المعهود بين الناس من الكيفية المعتبرة بل يمكن الشك في كون الواقع باللغة
العجمية ونحوه عقدا ام لا اذ معنى العهد المؤكد والتأكيد انما هو بما جرى عليه طريقة الشارع وبالجملة فان ثبت الوقوع والاطلاق
كان في ذلك مضافا الى عدم صلاحية مثل هذه العمومات لضعف الدلالة على المقام لما اسلفناه من الوجوه القوية الدالة لزوما
عموم قوله ع انما يحلل الكلام ويحرم الكلام فانه دال على كون السبب المؤثر هو الكلام وهو دال على الطبيعة فاشتراط كونه عربيا خلاف
الظاهر وفيه ان الظاهر منه عدم كون ما عدا محللا ومحرما من القصد المحض والتمني ونحو ذلك ونظايرها لا ان كل كلام محلل ومحرم
وبعبارة اخرى يراد به حصر السببية في الكلام دون غيره وليس فيه اطلاق من جهة كيفيات الكلام وشرايطه حتى يتمسك به وذلك
واضح ورابعها ما دل من الادلة على ان لكل قوم عقد ونحو ذلك فان الظاهر كونه لكل قوم بلسانهم وفيه ان ظاهره بيان اشتراط
لكل قوم بمعنى ان لكل طائفة من الناس عقود على حسب اختلاف مذاهبهم لا ان لكل عقد يقع باي لسان كان فهو صحيح مضافا الى
انه ورد انه لكل قوم نكاح بل الظاهر عدم ثبوت هذه الرواية في العقد وانما لكل قوم عقد فلم اقف عليه ولا نعرف جواز النكاح ايضا باي لسان
كان مع ان ظاهر اصحابنا الاتفاق منهم على عدم جوازه الا بالعربية وخامسها جريان سيرة الناس على الايقاع بكل لسان وفيه منع واضح لان
بناءهم اما على المعاطاة او على الصيغة العربية وسادسها لزوم العسر والحرج في تعيين البيان بالصيغة العربية لكل احد مع اختلاف
الالسنة وتنائي البلاد ومشقة التعلم وفيه منع العسر بعد انفتاح باب المعاطاة وليس غرض الناس غالبا الا حصول الملك وهو

حاصل بالمعاطاة او غرضهم الاباحة بعوض الرجوع الى الملك بالتصرف وهو مع المعاطاة متحقق مضافا الى منع حصول العسر بتعلم الفاظ
الصيغ فانها كلمات قليلة يقدر على تعلمها كل احد مع ان الناس يتعلمون افعال الصلوة والاذكار والعبادات فلو دلّ على العقد والايقاع
بلا اشكال مضافا الى ان تعلم الصيغ في جنب تعلم الاحكام كالقطرة في جنب البحر مضافا الى ان جواز التوكيل يرفع العسر والحرج بالمرة و
سابعها ان العربية لو كانت شرطا لانتشر في الاخبار تعليم الصيغ العربية على الناس لاختلاف الالسنة ولاشتهر بين المسلمين
ذلك وفيه انه في زمن الشارع كان اغلب المتشرعين عالما بالعربية والصيغ فلا حاجة الى التعليم مضافا الى ان هذا لانتشار في العبادات
دون المعاملات لوجهين احدهما وجود البدل في المعاملات دون العبادات وهو المعاطاة وثانيهما جواز التوكيل في المعاملات دون العبادات
فناسب المبالغة في ذلك دون المقام من جهة ذلك وهذا واضح لمن راجع طريقة الناس ومن اطلق الجواز حتى في النكاح لاحظ هذه
الادلة ومنع الاجماع المدعى على المنع فيه ولم يرى الى ما هو اللازم من الاحتياط من امر الفروج وجعل الباب مفتوحا لكل داخل وادلة
القول باشتراط العربية ايضا وان امكن المناقشة فيها بان استفادة الحصر ممنوعة والاصل مندفع بما ذكر من ادلة التعميم والتاسي
انما هو فيما علم وجهه مع ان الكلام انما هو في الصحة والبطلان بغير العربي لا في لزوم الاتيان بالعربي او صحته والترك لا يدل على عدم الجواز والصحة
بل لا تدل الا على عدم اللزوم بغير العربي ومجرد عدم كون الالفاظ في غير العربي منقولة الى الانشاء غير قادح لمنع النقل في العربي ايضا
لتبادر الاخبار عنه مع الخلو عن القرينة وكونه في مقام العقد قرينة على الانشاء ودعوى صيرورتها حقائق في خصوص مقام العقد بعيد
جدا كما ان دعوى كونها حقيقة في الانشاء مطلقا ويفهم منها الاخبار في المقامات الاخر ابعد بل مقطوع العدم ولو سلم النقل فانما هو في
الالفاظ المشتقة من مواد العقود والايقاعات كلفظ بعت وانت طالق ونحو ذلك مع ان العقد العربي لا ينحصر في هذه الالفاظ كما يأتي و
دعوى كون كل ما هو موضوع للانشاء صحيحا وكل ما ليس كذلك باطلا مخالف للاجماع القطعي ولو سلم ذلك ايضا فينحصر هذا النزاع في عدم
وجود المرادف في الالسنة الاخر لا منعا لجوازه لو وجد اللفظ الموضوع للانشاء مضافا الى ان هذا البحث مصير فلا بعد الجواز من
باب انه مجاز لا من جهة انه غير عربي وكلامنا في حيثية العربية وعدمها لا في الحقيقة والمجاز والاستقراء المفيد للقطع ممنوع والمفيد
للظن ايضا مشكل في العبادات لا مدخل لها في هذا المقام لانها تعبدية بحتة بخلاف المعاملات فان العبرة فيها بالمعاني والالفاظ كوا
ومجرد مسئلة الطلاق واللعان واليمين ونحو ذلك لو ثبت فيها الاقتصار على العربية في ترتب آثارها لا يستلزم كون باقي العقود كذلك
سيما مع المعارضة بوجود طائفة منها جائزة بكل لغة كما اشرنا اليه واجماع الاصحاب بعيد ووجود المخالف ممنوع بل نسب الى الاكثر الاطلاق
الدال على الجواز بالعربية وغيرها وبالجملة مقتضى الاقتصار على المتيقن من العربية عند ترتب الاحكام من اللزوم وغيره الى ما وقع بغير
العربية وان كان القول بالجواز بكل لغة غير بعيد بعد التأمل الا في النكاح الدائم بل المنقطع ايضا لشبهة الاجماع والشهرة والاحتياط
في امر الفروج والظاهر انه بعد الجواز بكل لغة لا يختص الا هل اللسان بلسانهم بل يجوز بكل لسان في الملفق من اللغتين وجه بعد الجواز العدل التعارف
لكن بعد القول بصحة العقدية والجواز باي لغة كانت فالاقوى فيه ايضا الجواز **عنوان** اختلفت كلمة الاصحاب في ضبط الفاظ العقود
اختلافا فاحشا فمنهم من اقتصر على لفظ واحد ومن اقتصر على لفظين ومن اقتصر على الفاظ ومنهم من اعتبر خصوص ما يشتق من مواد
اسامي العقود ومنهم من ذكر ما يفيد معناها ايضا ومنهم من اعتبر الحقائق ومنهم من تسرى الى المجاز القريب ومنهم من اعتبر المجاز ايضا ومنهم
من اعتبر الصراحة كيف كان ومنهم من ذكر الاقتصار الى الايجاب والقبول والطاق ومنهم من ذكر الصيغة الخاصة ايضا ومنهم من ذكر الايجاب
والقبول ثم قال والصيغة الصريحة هذا ولا يخفى كل ذلك على من راجع كلماتهم اعرضنا عن النقل مخافة التطويل ومجمل الكلام ان المحتمل
هنا بحسب الوجوه الفقهية امور احدها الاقتصار على ما يشتق من مواد العقود خاصة كبعت وصالحت وآجرت ووكلت واودعت و
اوصيت وانت طالق ونحو ذلك عينها وثانيها اعتبار كل ما يفيد هذا المعنى حقيقة مثل شريت مع القرينة المعينة بناء على الشتراك
بين البيع والاشتراء وملكت العين والمنفعة على احد الوجهين وبالجملة كل لفظ يفيد معانيها بالوضع وثالثها التسري الى المجازات

العربية

الفرقية ايضا ورابعها اعتبار مطلق المجاز المفهم للمعنى وخامسها اعتبار الصريح منه في الدلالة سواء كان حقيقة او مجازا مانوسا
وبعبارة اخرى لفظ يكون فهم ذلك المعنى منه بسبب الحصول اما لاجل اصل وضعه وكثرة استعماله وتعارفه ولو مجازا او لقرينة عامة
رهعنا والذي يقتضيه النظر الصحيح ان المناط هو صراحة اللفظ في افادة المراد بجوهره او بالقرائن والوجه في ذلك امور الاول ان الظاهر
اجماع الاصحاب على هذا المعنى بعد التامل في كلماتهم على اختلافها فان الظاهر من اختلافهم بهذه المثابة ان خصوص هذه الالفاظ
ليس معيارا للحكم بل المناط ما ذكرنا ولذلك ان غالبهم اقتصروا على الحقايق والمجازات القريبة المانوسة بل صرحوا في بعض
المقامات بالتعميم بما شاكل ذلك والظاهر ان اقتصار بعضهم على الصيغ الماخوذة من المواد والمخصوصة الاخر في الذكر مثال لهم شد
اليه كوهم كاف التشبيه غالبا مضافا الى ان مثل العلامة والمحقق والشهيد ونظائرهم اختلفوا في كتبهم المشهورة في تعداد الصيغ
بل كل واحد منهم اختلف كلامه في كتبه وحمل ذلك كله على تجدد الراي والعدول وارجاع اختلافاتهم الى النفي والاثبات ودعوى
الحصر بعيد غاية البعد الثاني تعليل جماعة منهم جواز بعض الالفاظ بانه صريح في هذا المعنى وعدم جواز بعض بعده [illegible] عن افادة المراد
وعدم كونه مانوسا وذكر جماعة منهم بعد ذكر الايجاب والقبول وصيغتها الصريحة كذا امثلة الدال على ان المعيار الصريح الثالث
ما هو المعلوم من طريقة الشرع ان المعيار في المعاملات ليست على خصوص الالفاظ بل الدلالة فيها على المراد والالفاظ قد اعتبرت
كواشف فلا وجه للاقتصار على ما يشتق من اصل المواد ولا على خصوص الحقيقة مع شدة القول بالاقتصار بهما كما ستذكر
فيمتنع ان يكون المدار على تفهيم المعنى لكن حيث ان بناء الشرع غالبا انما هو على قطع التشاجر والتنازع والعقود ونحوها
من الايقاعات لما كانت مثار الفتن فالحكمة تقتضي ان يكون المعيار في السببية على اللفظ المتعارف الواضح الدلالة على ما كان فهمه
يحتاج الى تخريج بعيد وبعبارة اخرى تتبع الشرع قاض بكون العلائم والامارات في كل مقام مبنية على الامور الواضحة دون الخفية
على الافهام الرابع ان الادلة الخاصة مثل احل الله البيع والصلح جائز ونحو ذلك يشمل كل ما وقع بلفظ صريح دون ما عداه اما
الثاني فلانها اطلاقات تنصرف الى المعهود المتعارف وهو ما وقع بالصريح قطعا واما الاول فلان ليس المراد من هذه الالفاظ خصوص لفظ بعت
وصالحت مع اجتماعها للشرائط والا لم يمكن التمسك في مقام الشك في شرطية شيء بهذه الاطلاقات بل المراد منها ما يسمى بيعا في
العرف وصلحا ومزارعة ونحو ذلك ولا ريب في صدقها انما يقع بكل لفظ صريح والخامس ان عمومات العقود ايضا انما تنصرف الى ما
هو المتعارف بالنوع او الشخص ولا يراد به الجامع للشرائط حتى يوجب الاجمال المسقط للاستدلال ولازم ذلك شمولها للعقود
الصريحة مطلقا دون غيرها السادس ان المتبادر هو العقود المتعارفة في زمن الخطاب والقدر المعلوم من ذلك ما هو الماخوذ من مواد
الصيغ وما عداها لم يعلم تعارفها في ذلك الوقت فكيف يسري الى كل متعارف وصريح لانا نقول اولا الظاهر تشابه الزمانين في
كون لفظ متعارفا في هذا الزمان في العقود دون ذلك الزمان بعيد وثانيا نقول ان المدار بمقتضى ما ذكرنا انما هو على كونه
متعارفا فاسمعنا انا فهمنا ان المعتبر في الفاظ العقود الصريحة وهي تتحقق في المتعارفة فكل عقد متعارف وصريح معتبر في زمان
على تعارفه دون ما اذا هجر والمهجور اذا تعارف في زمان صار صحيحا وثالثا ان بعد ما عرفنا مصير الاصحاب الى اعتبار الصريح يصير ذلك
عن خوله تحت العمومات والاطلاقات وما عداه الشك في دخوله ومن اقتصر على الحقايق تمسك بالاصل وعدم ثبوت ما عداه من
الادلة وقد عرفت ما فيه مع معارضته بالاجماع الذي نقلوه على جواز العقد بالمجاز وبينه في مع منعه اولا وباحتمال ارادة المجاز البعيد منه ثانيا
ويعارضه بالاجماع المحكي بل المحصل على جواز ملكت بالبيع مع انه مجاز فان قلت ان ملكت حقيقة في البيع لانه مشترك معنوي
اطلق على الفرد مع الارشاد الى الخصوصية من الخارج او ان قيد الاطلاق يصرفه الى البيع او مشترك لفظي بين مطلق التمليك
والبيع او منقول عن الاول الى الثاني وانه وضع بالوضع الجزئي لهما فلا مجاز قلت كونه حقيقة بالاشتراك لفظا او بالنقل او
بالوضع الجزئي واضح الفساد مناف للامارات ونص اهل اللغة واما كونه من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو وان كان يحتمل

بادى النظر الا انه فاسد بعد التامل اذ لا ريب ان المقصود منه فى مقام العقد انما هو انشاء التمليك ولا ريب ان التمليك الكلى غير معتبر
الا فى ضمن احد الانواع من بيع او صلح او هبة او نحو ذلك فانشاء التمليك الكلى غير مشروع قطعا فلا بد من قصد احدى الخصوصيات
فى الانشاء وهو مستلزم لارادة البيع مثلا من التمليك وهو عين المجاز فقد ترجح احتمال ان اصالة البيعية تصرف الى البيع
فلا يحتاج الى قصد الخصوصية من اللفظ واضح الفساد اذ الاصل لا يوجب انصراف اللفظ وحينئذ صرا و اللازم وقوع قصد الانشاء على
التمليك الخاص فلا مناص عن المجازية واحتج من ذهب من المتاخرين الى كفاية اى لفظ كان من دون اعتبار خصوصية فيه مطلقا بالقواعد
الشرطية وبعموم انما يحلل الكلام ويحرم الكلام وبخلو الاخبار عن ذكر الصيغ المخصوصة بالعقود ولو كان معتبرا فيه الخصوص لاشتهر
وتواتر مع انه لم يثبت بل ينعكس الامر بان الاخبار الواردة فى ابواب العقود منتشرة غاية الانتشار على اختلاف فى الالفاظ والكيفيات
وليس فى الالفاظ موجبه كفاية كل ما يسمى لفظا وعقدا ولا ريب ان هذه الادلة كلها لا يثبت انه لا بد من اعتبار الالفاظ الصريحة اذ
ليس فى الاخبار الواردة فى الابواب ما يدل على الجواز وليس فيه صراحة الانشاء مع ان فى ازائها ايضا بعض الاخبار الدالة على عدم الجواز
ببعض الالفاظ الكاشفة عن عدم كفاية كل لفظ ولا يخفى ذلك من لاحظ الروايات الواردة فى ابواب العقود وبالنسبة الى بعضها فى
البحث الاتى انشاء وخلو الاخبار عن الصيغ ممنوع بل فيها ما يدل على ان الصيغ كانت معلومة عندهم بحيث لو خرج واحد منها الى
غيرها لاحتاجوا الى السؤال عن حكمها وعموم تحليل الكلام وتحريمه ممنوع والظاهر نفى الحكم عما عدا الابانة لكل كلام وقد تقدم
البحث فيه وليس فى الادلة عموم او اطلاق لشمل كل لفظ حتى يتمسك به فى اشتراط الصراحة بالاصل والذى يظن كونه داعيا الى المصير الى كفاية
كل لفظ مع عدم الدليل عليه ومخالفته لظاهر اتفاق الاصحاب انهم لما راوا ما يرد من الاعتراض على باب المعاطاة من جريان احكام الملك
على المقبوض بالمعاطاة مع فتوى المشهور بان التقابض بنفسه لا يملك بل يفيد الاباحة ارادوا التخلص عن ذلك بالقول بكون
كل لفظ كافيا فى التمليك وحيث ان المعاطاة لا يخلو من لفظ الا نادرا بل لا يخلو اصلا فيصير داخلا تحت العقد المملك و
يرتفع الاشكال عن البين ولا كنه مما لا يسمن ولا يغنى من جوع اما اولا فلان فتوى المشهور بالاباحة انما هو فى المعاطاة المعروفة
الغير الخالية عن اللفظ غالبا فلا ينفع ذلك فى رفع التناقض والاشكال الوارد من ذلك رفع التناقض من كلامهم واما ثانيا فلانه
لو قلنا ايضا بان كل لفظ مملك فانما نقول به لو قصد النقل والانتقال باللفظ وجعله سببا فى المعاملة ولا ريب ان اللفظ الصادر
من الناس فى المعاطاة لا يريدون به سوى المقاولة واما التمليك فانما يحصل بالفعل عندهم لو قصد التملك كما قلنا او الاباحة على
ظاهر المشهور واما اللفظ فلا مدخلية له فى شئ منهما كما لا يخفى على المتامل **عنوان** اختلفوا فى اعتبار الماضوية فى العقود
او كفاية الجملة الاسمية ايضا او المستقبل كذلك او صيغة الامر ايضا او صحتها بالاستفهام ونحوه مع الجواب بنعم ونحوه وكذلك فى الفور
او كفاية ما هو الصريح فى المدعى باى عبارة كانت والدوران مدار الدليل الخاص فيما دخل او خرج على وجوه بل اقوال احتج من اعتبر الماضوية
بامور احدها ان الصراحة معتبرة بتقريب ما اسلفنا من الادلة وهى كما تعتبر فى المادة تعتبر فى الهيئة ولا ريب ان الامر بعيد عن مقاصد
العقود جدا والمستقبل محتمل لان يراد به الاستفهام او يراد به مجرد الوعد فلا صراحة فيه فى الوقوع والانشاء والجملة الاسمية صريحة
فى الاخبار فانحصر فى الماضى لبعد ما عدا ذلك عن المدعى بكثير وثانيها ان الماضى دال بالاصل الوضع على وقوع ذلك الفعل فى الزمن
الماضى فيصير الوقوع فى ان التملك الذى هو المقصود بالعقد اقرب الى مدلوله اللغوى فان قلنا بانه منقول عن معناه الاخبارى فلا كلام
فيه وان قلنا بالمجازية فهو اقرب من غيره الى قصد هذا المعنى المجازى جدا وثالثها ان ادلة العقود بعمومها واطلاقها لا يشمل
غير ما هو المعهود بين الناس ولا ريب فى كون المعهود الماضى فقط دون ما عداه فيصير الماضى مما ثبت سببيته وما عداه باق تحت الاصل
ورابعها مصير اكثر الاصحاب الى اعتبار الماضوية بل الظاهر اتفاقهم على ذلك الا ما خرج بالدليل وخامسها حكاية الاجماع على
عدم الجواز بغير الماضى من بعض الهيئات المجهول لشهرة العمل المعتضد بالاصل مع تأيده بطريقة الاحتياط واحتج من عمم بان الصراحة

بغض

هو المعا

هو المعيار فانما تحققت صحة تمثيل الاصحاب بالماضي غير دال على الانحصار فيه مع تصريحهم في مقامات اخر بجواز الامر والجملة
الاسمية والمستقبل ونحو ذلك ولا يفترق الحال في قصد الانشاء بين هذه الهيئات بعد كونها مجازات مضافا الى اطلاق ادلة
العقود وعموماتها واصالة عدم الشرطية الا فيما ثبت وليست الماضوية منها مع ان العقود الجائزة قد نصوا على جوازها باي هيئة كان
ولا فارق بين العقود من هذه الجهة وتفصيل البحث ان يقال ان العقود الجائزة كالهبة والقرض والشركة والمضاربة والوديعة والعارية
والوكالة لا يشترط فيها الماضوية ولا خصوصية هيئة اخرى بل المدار فيها على افادة المعنى كيف كان وقد نص فيها الاصحاب بل يكفي فيها
المعنى من القول والفعل ويكفي الفعل من الجانبين ويدل على ذلك كله سيرة الناس واطلاق الادلة في مشروعية ذلك كله تشمل هذه العقود
كافة وانما البحث في العقود اللازمة التي لا يكتفى في لزومها المعاطاة بل لا بد من لفظ هل يعتبر في ذلك الماضوية ام لا فنقول قد ورد الاكتفاء في المزارعة
بصيغة الامر في النص وافتى به الاكثر وافتى جماعة في المساقاة ايضا بذلك مع عدم النص وافتى الاصحاب بجواز الجملة الاسمية في الرهن وهو
من العقود اللازمة من وجه وان جاز من آخر والقاعدة على ان عموم المتعية لا حسن الطرفين وهو اللزوم للاصل مع انهم جوزوها
فيه ومجرد تعليلهم بجوازه من طرف المرتهن لكن هو العمدة لا يكفي في ذلك ان المدار على صدق ادلة الرهن وعدمها ولم يرد دليل على الجواز
والعقد في اللازم حتى نتبع في ذلك التفصيل اللازم والجائز ويلحق الملفق باحد الطرفين بالترجيح وافتوا في القرض بالجواز باي لفظ
يؤدي المعنى من غير ظهور خلاف بينهم في ذلك مع انهم اختلفوا في كونه عقدا جائزا او لازما وان قلنا بانه جائز وحققناه في بحث اصالة
دون
اللزوم فراجع وجوزوا في الهبة بقوله هذا لك ونحوه حتى الشهيد الثاني الذي يرى شرطية الماضوية وبالغ فيه وورد النص في بحث
المزارعة خلوه الى القاعدة على ما اختاره وقال الخروج بهذا النص الضعيف عن قاعدة نظائره مشكل مع ان الهبة قد يكون لازما كما
في هبة ذي الرحم والزوجين كما افتى به هو ودل عليه صحيحة زرارة وقد نص في اول عقد الهبة في الروضة بكفاية قوله هذا لك من دون
تفصيل بين كونه لازما او جائزا وورد في رواية سهل الساعدي في النكاح الجواز بصيغة الامر وافتى به وفي رواية في المتعة الجواز
بلفظ المستقبل وقد افتى بجوازه في مطلق النكاح ايضا جماعة وقد وردت ايضا روايات متفرقة في باب البيع وغيره وقد جمعها صاحب الحدائق
في اوائل البيع على اختلاف منها بالجملة الاسمية والمضارع والامر وغير ذلك فاما ان نقول بان كل ذلك مطروح والمعتمد هو
الماضي عملا بالمتيقن من الادلة والرجوع فيما سواه الى اصالة عدم الصحة واللزوم واما ان نقول ان هذه كلها ما ورد فيها دليل معتبر
نقتصر على مورده ولا نتعدى الى المقامات الاخر وما ليس له دليل معتبر فهو غير مسموع في قبال الاصل والقاعدة واما ان نقول بان هذه
كلها محمولة على المقاولة ولا تدل على عدم كون عقد بعد ذلك فلعل في هذه الوقايع صدر عقد ايضا والمنقول في الروايات نفس المقاولة
ولا اقل من وقوع المعاطاة في اكثرها واما ان نقول بعدم اعتبار هيئة خاصة بل نقول ان المدار الصراحة كيف كانت فهذه احتمالات
اربع اجودها الاحتمال الاخير لبعد الحمل على المقاولة جدا لظهور كل ذلك في كونه عقدا بنفسه فراجعها والطرح بعيد جدا لانجبار
بعضها بالعمل وكثرتها وانتشارها المقطوع صدور بعضها عن الائمة وبعد الاقتصار الى محالها لعدم ظهور تفرقة بين العقود في ذلك
الجهة ولتفصيل الكلام محل آخر وفي اشتراط صحة الالفاظ وسلامتها عن التحريف واللحن وجهان اقويهما الاشتراط مع الاختيار وعدمه
ما يفسد المعنى لعدم انصراف الادلة اليه وان قصد المعاملة واصالة عدم النقل ونحو ذلك من الادلة وفي صورة عدم كونه مغيرا للمعنى ينبغي
الحكم بالصحة والا لبطل كلما اهل اللسان كلهم فانهم يتكلمون بتحريف ولحن غالبا مع انه صحيح واشتراط عدمهما في العبادة للدليل واما
مع العذر فالواجب الاتيان بالمقدور لعموم قاعدة الميسور وللاجماع الظاهر من الاصحاب وفي كلام بعضهم انه مشهور ولاستلزام التكليف
بالتوكيل العسر والحرج الشديدين وسقوط العقد عنه بالمرة ايضا مخالف للاصل والقاعدة فانحصر في لزوم اعتبار ما امكن ولو اختلفت
جهات الصحة والفساد واللحن والتغيير بحركة او حرف اعرابي او بنائي في العربي كان ذلك او في غيره من الالسنة فهل اللازم اعتبار الاصح فالاصح
في كل مرتبة من المراتب الملاحظة للاقرب فالاقرب فما لا يقدر على تتميم حركاته اولى مما لا يقدر على تتميم حروفه وما ينقص فيه حركة الاعراب

اولى من حركة البناء كذا بالنسبة الى الحرف الواحد والمتعدد والحركة الواحدة والمتعددة ونظائر ذلك كان الى الاصل واذا تعارض الوجهان
من الجانبين كحرف من جانب وحركتين من جانب آخر فالرجوع الى المرجحات الاخر او التخيير بين هذه الصور اذ بعد نقصان الكل لا يتفاوت
الحال فلا وجه لتقديم احدهما على الاخر او القول بتقديم اللفظ الصريح على ما هو عين نحو كان وحسو واحتمال الاول لا يبعد ان اللفظ
الصريح لا بد من اعتباره ولا عبرة بغير الصريح لا في حروف ولا صحيح واذا تعارض فيه جهات التجوز فالاقرب الى الالتزام بما هو اقرب للصحيح وان
تعارضا فالتخيير لا يبعد القول بالتخيير من اول الامر خلاصا من لزوم العسر والحرج عينية [illegible] في اشتراط الترتيب والتطابق
ومنه يختار الاول في الترتيب وهو عبارة عن تقديم الايجاب على القبول فذهب جماعة من الاصحاب على لزومه في العقود كافة ولو انعكس لم يصح
وذهب الاكثرون على عدم لزومه فيصح تقديم كل منهما على الاخر وذهب بعضهم الى التفصيل بين النكاح وغيره فيجوز فيه دون غيره
وفصل بعضهم بين القبول بلفظ قبلت ونحوه وغيره فجوز التقديم في الثاني دون الاول احتج القائلون بالترتيب بامور احدها اصالة
عدم النقل والانتقال الا بما ثبت من الادلة وليس الا ما قدم فيه الايجاب وثانيها ان ادلة العقود كلها تنصرف الى ما ترتب فيه القبول
على الايجاب فالعكس ليس مشمولا لادلة العقود فلا يصح وقد يقدم ما يوجب كونه فارقا بين الدليلين وثالثها ان القبول عبارة عن
الانفعال وهو مبني على كون فعل صادرا من آخر حتى يتحقق هناك انفعال فلو قدم على الايجاب لزم البناء على امر لم يقع واحتج
من جوز التقديم بالتقديم بوجهين احدهما مصير المعظم بل الكل على ذلك وثانيهما اطلاق ادلة العقود الشامل لصورتي التقديم
والتاخير والاصل عدم التقييد ويمكن ان يتمسك بدلالة النصوص في النكاح على تقديم القبول من جانب الزوج ففي ما عداه بالاولوية
اذ الاحتياط في امر الفروج اولى مما عداه بعدم القائل بالفرق استضعافا للقول من فرق بينهما ومن فصل بين النكاح وغيره اعتمد
في النكاح على النص الدال على التقديم وفي غيره بالاصل ومنع الاجماع المركب ومنع الاولوية ايضا بان الايجاب في النكاح انما هو في
طرف المراة وهي تستحيي غالبا فناسب تقديم القبول فلعل السر مراعاة الحياء وهو غير موجود في الابواب الاخر ومن فرق في افراد القبول
بين قبلت ونحوه وبين غيره كتزوجت واشتريت وابتعت ونحو ذلك بان كلمة القبول وما بمعناها صريحة في البناء على امر سابق فاستعمالها
فيما لم يقع بعد مستبعد راجع الى استعمال المجاز البعيد بل ولو ابقي معناها على ما هو عليه لزم ارادة المحال وذلك واضح فامره دائر بين
ارادة المحال والمجاز البعيد المفرط في البعد وكلاهما مما لا يصح فلا يجوز تقديمه واما ما عداه فلا صراحة فيه في هذا المآل فلو ابقي
على معناه صار كالايجاب ولو صرف عن معناه ايضا الى القبول لم يكن بعيدا عن معناه فلا باس به جدا والتحقيق يقتضي رسم الكلام في بيان
امرين احدهما في معنى الايجاب والقبول وتفرقتهما فنقول كما ان لفظ الايجاب لا مدخل له في التسمية فكذلك لفظ القبول بمعنى انا لم نجد
عقدا يكون فيه اوجبت ومع ذلك يسمى مثل بعت ايجابا فكذلك القبول ينبغي ان لا يكون مدار لفظ قبلت بل قد يكون بنعم وبلى وتزوجت
واشتريت ونحو ذلك من الالفاظ الاخر فالميزان في معرفة الايجاب والقبول اي شيء فنقول يدور الفرق بينهما بين اشياء اما ان يكون
الفرق بينهما بالتقدم والتاخر بمعنى ان كل جزء من جزئي العقد يقدم على الاخر في الوجود الخارجي فهو يسمى ايجابا باي عبارة كانت
وما تاخر في الوجود الخارجي يسمى قبولا باي نحو وعبارة كان واما ان يكون الفرق بينهما بكون ما يصدر من الجانب الذي هو العمدة في هذه
المعاملة ايجابا وما يصدر من الجانب الاخر قبولا سواء تقدم او تاخر بلفظ القبول وغيره فما يصدر من البائع ايجاب وان قال قبلت
او اشتريت وما يصدر من المشتري فهو قبول وان قال بعت لما ان كون الموجب هو العمدة اما ان يكون من جهة كون العوض الذي
هو موضوع العقد من جانبه كالمراة في النكاح والعين في البيع والمنفعة في الاجارة ونظائر ذلك من الوقف والصدقة والهبة و
السكنى والقرض والرهن والضمان ونحوها ومن جهة كون المتعاقدين قاصدين لكونه العمدة كما في الشركة مع البذل من الجانبين
او المسابقة مع البذل من الجانبين ونحوه وبالجملة كل من هو العمدة في هذا القصد يسمى موجبا والاخر قابلا ولا عبرة بالتقدم والتاخر

والاما

ولا الالفاظ في ذلك واما ان يكون الفرق بينهما بامر معنوي وهو ان يقال ان الايجاب عبارة عن الابتداء باحداث اثر يجب ان يكون
هو المقتضي في الحصول والذي يستند اليه الفعل والقبول عبارة عن الانفعال الذي هو بمنزلة رفع المانع عن ذلك المقتضي فلو
قال الزوج مثلا زوجتك فقالت المراة قبلت او رضيت وزوجتك نفسي فالاول الايجاب وان صدر عن الزوج لانه الذي
احدث الاثر واوجد المقتضي في المعنى وما صدر من طرف المراة هو رفع المانع والانفعال لذلك الفعل وهذا مع كون الرجل قاصدا
لانشاء الزوجية لنفسه اي جعل نفسه زوجا والمراة زوجة ولو قالت المراة اولا زوجتك نفسي ملتمسة لكون نفسها زوجة والرجل
زوجا فهي موجبة والرجل قابل لو قصد الانفعال من ذلك الفعل وان قدم قوله زوجت وبعبارة اخرى لو قال الزوج زوجت وهو
يريد الانفعال من ذلك التزويج بحدث المراة بعد ذلك فهو قبول وان تقدم وان اراد احداث النكاح فهو موجب والمراة ايضا
يعلم بالقياس ونحوه لو قال المشتري ابتعت او اشتريت قاصدا نقل الثمن من جانبه الى البايع ونقل المبيع اليه فهو موجب ولو اراد
قبول ما يحدثه البايع بعد ذلك من البيع بمعنى انه ملتزم بما ينشئه بعد ذلك من التملك والتمليك ولسنا نمانع من ذلك فهو
قبول وان تقدم ومن هنا يعلم وجه التسمية بالقبول لانه متمحض في ارادة الانفعال وغير قابل لارادة الاحداث والتاثير وبالا
يجاب لانه صريح في ارادة الفعل ومن ذلك ظهر انه لا يمكن النزاع في لفظ قبلت انه يقدم او يؤخر اذ لا يمكن استعماله في معنى الايجا
والاحداث لانه مجاز بعيد بل غلط فهو مثبت لما وقع فلا بد من تاخره وهو متمحض في القبولية وثانيهما ان النزاع لا يعقل ولو تم على
الفرق الاول بين الايجاب والقبول اذ لو بنينا على ان كل ما تاخر فهو القبول فكيف يعقل تقدمه وان بنينا على الفرق الاخير فكذا اذ
بعد فرض ان القبول عبارة عن الانفعال يرجع الى ان انشاء القبول موقوف على كون الايجاب منشأ قبله وقبول الفعل الذي لم يقع بعد
مستلزم لتقدم الانفعال على الفعل وهو محال فلو كان القبول على حقيقته لا يمكن تقدمه ويصير الالفاظ الاخر التي يقع موقع لفظ
قبلت ونحوه اذا اريد منه حقيقة القبول كلفظ القبول الذي لا يعقل معناه الا بعد وقوع مقبول فالمانع ح يصير عقليا لا لغويا
مانع من انشاء قبول ما يقع بعده سواء كان بلفظ القبول او بغيره فيقصد المتكلم كونه راضيا وملتزما بما سيقع من مضمون الايجاب
لانا نقول ان اراد من ذلك انشاء الالتزام والرضا فهو ايضا ايجاب واحداث الشيء وهو خارج عن حقيقة القبول وان اريد به حقيقة
القبول فلا يتحقق الا بعد المقبول والفرض ان الانشاء لا يتخلف عن المنشأ فتقدم القبول بهذا المعنى اما مستلزم لخروجه عن القبول
بل هو الانشاء الذي هو خارج عما نحن فيه واما لتخلف وجود القبول عن وجود المقبول واما لتخلف الانشاء عن المنشأ وكل ذلك باطل وسيأتي
تحقيق ذلك في باب التعليق في العقود ان شاء الله وبالجملة فحقيقة القبول مع كونه قبولا يمتنع تقدمه على المقبول ولذلك نص الشهيد
الثاني في جواز تقدم القبول على الايجاب في مقدمات عدة بانه ان هذا القبول ح يكون في معنى الايجاب فلا ينحصر النزاع فيما هو صيغة القبول
في العقد سواء كان عقده قبولا من جهة كون لفظه كذلك كلفظ ابتعت ونحوه او كونه من الطرف الغير المقتضي في العقود فلفظ شريت من
المشتري قبول ومن الايجاب لانه لغة ونحو ذلك غيره ولا ريب في جواز تقدمه لانه يصير كالايجاب بل هو ايجاب حقيقة وان كان لفظه

البايع

في معنى القبول لان كلا من المتعاقدين متلبسا ومانع احداث الاثر فكل من بدء بالاحداث قاصدا لذلك صح سواء سميته قبولا او ايجابا لان
القبول بهذا المعنى ايجاب وعموم ادلة العقود يشمله ولا تشكيك في الاطلاقات بحيث يوجب خروج ذلك عن تحته ولا يلزم البناء على امر
لم يقع اذ ليس هذا بناء بل هو ابتداء ولا مانع من استعمال اللفظ الموضوع للقبول في الايجاب وقصد احداث الاثر فيه لما كان لفظ القبول
مما هو صريح في هذا المعنى غير قابل للصرف الى المعنى الايجابي منعنا عنه لمانع لفظي لا لمانع عقلي اذ لو امكن ارادة الايجاب منه لغة وعرفا
لم يكن من تقديمه ايضا مانع ولو اريد من لفظ ابتعت وغيره ما هو حقيقة معنى القبول فهو ايضا غير جائز التقدم لامتناع انشاء هذا المعنى
قبل وجود مقبوله فتامل جيدا ولعل احتمال ان القائلين بالجواز يريدون ذلك مع كون القبول على حقيقته والمنكرون ينكرونه مع كونه مخالفا
لتصريحهم بانه اذا تقدم يصير في معنى الايجاب مستبعد عنهم جدا وتفصيل الكلام ازيد من ذلك مما لا يناسب المقام وان كانت المسئلة مما

يليق بها الفصل الثاني في التطابق والمراد اما امور او المجموع الاول اتصال القبول بالايجاب وعدم تخلل الفاصل بينهما والفاصل
اما الرد والابطال كما اذا قال انكحتك او بعتك مثلا فقال ما اريد او ما ارضى ثم قال قبلت واما الكلام الاجنبي كما اذا قال بعتك بعتك
فلان جاء او فلان مات ثم او كان صدوره من الموجب او من القابل واما الكلام المتعلق بالعقد كالشرط الماخوذة في ضمن العقد او ذكر المبيع و
الثمن او وصفهما او ذكر المشتري ونحو ذلك واما السكوت من الجانبين وهذه الثلثة الاخيرة اما ان يكون الفصل فيه طويلا بحيث
يخرج عن الاتصال ويصير اجزاء العقد اجنبيا عن الاخر او يكون فصلا لا يعتد به عرفا ولا يخرج به العقد عن الاتصال والتعارف فهنا عرفا
مباحث لبعد هذا في تخلل الرد بين الايجاب والقبول والحق انه مبطل للايجاب فلا ينفع القبول بعده لوجوه منها ان الاصل في كل عقد
الفساد خرج ما دل عليه الدليل والفرض ليس منه نظرا الى المتبادر من عموم ادلة العقود واطلاقها عند تخلل الرد ولا يشمل الفرض ومنها
ان هذا الفرض لا يسمى عقدا ولا بيعا ولا صلحا وبعبارة اخرى الفاظ العقود اجناسا وانواعا لا يشمل مثل ذلك اذ المراد بها العهد
والربط والنقل والانتقال ومع تخلل الرد لا يكون هذا ربطا ولا عهدا او القبول بعد ذلك فرع بقاء الايجاب السابق وقد زال
بالرد فان قلت نشك في بطلانه بالرد والاصل بقاء صحته بمعنى اهليته للتاثير اذا لحقه القبول قلت الظاهر ان الاهلية فيه انما
هو بتوقع لحوق القبول فاذا جاء الرد تبين انه لا اهلية فلا وجه للاستصحاب فان قلت نزول الاهلية او انكشاف عدمها بالرد ممنوع
بل نقول بعد ثبوت الاهلية او لا للصحة بلحوق القبول لا وجه لارتفاعها الا بعدم القبول بالمرة والفرض ان القبول قد لحق فيصح
الى ان القبول قلت ان اردت ثبوت الاهلية للصحة بلحوق القبول من غير تخلل رد فهو مسلم لكنه زال بتخلل الرد وان اردت ثبوت الاهلية دون
للصحة ولو تاخر القبول عن الرد فهي غير ثابتة اولا حتى يستصحب فتدبر جدا وبالجملة الشك اللاحق هنا موجب للشك في اول الامر ومنها
اجماع الاصحاب المحصل من كلماتهم في ابواب العقود لشرطية عدم تخلل الرد كما لا يخفى على من راجعها مع الاجماع المحكي المستفيض على ذلك
ومنها ما اطبقوا عليه في عقد الفضولي في كل مقام ان من له السلطنة والاجازة متى رد او لا بطل العقد ولا ينفعه الاجازة بعد ذلك
مع تماميته الايجاب والقبول فكيف بمجرد الايجاب وحده فالالزم بطلانه بالاولوية ومنها ان ما دل على شرطية الرضا والقصد
في العقد مثل قوله تجارة عن تراض ونحو ذلك من النصوص قد دل على شرطيته للعقد بمجموعه فمتى ما تخلل الرد في الاثناء فات شرطه
الرضا في اثناء العقد مع ان ظاهر الدليل في مجموع العقد ويحتمل انه يكفي الرضا حال صدق الايجاب والقبول عن الرضا مدفوع
بانه خلاف ظاهر الادلة والفتوى فتامل تنبيه لا فرق في ابطال الرد للعقد بين صدوره عن نفس الموجب قبل القبول بان قال
ما ارضى او ندمت او بطلت ونحو ذلك وبين صدوره عن القابل او هما معا فلا ينفع بعد ذلك تراضيهما على القبول ولا فرق ايضا بين
العقود الجائزة واللازمة لاتحاد الدليل في ذلك كله فكلما تخلل الرد بين الايجاب والقبول بطل العقد نعم لهم كلام في الوصية فان
المشهور ذهبوا على ان الموصى له لو رد الوصية في حيوة الموصي فله ان يقبل بعد وفاته وهذا ينافي ما ذكرناه من القاعدة ومنافاته
ظاهرة فنقول لا اشكال ان الرد لو صدر من الموصي فلا ينفع القبول والراضي اللهم الا ان يجعل وصيته جديدة فهو على القاعدة
واما الموصى له فنقول هل عدم تاثير الرد هنا خرج بنص او اجماع او انه جار على القاعدة او عدم تاثيره ممنوع فندعي بطلان الوصية بالرد
في حال الحيوة كما ان بالرد بعد وفاة الموصي قبل القبول تبطل اجماعا وجوه ثلثة ومقتضى التحقيق ان يقال ان النص ما نقف عليه فيه
على ما يدل على ذلك واما الاجماع فممنوع غير محقق ايضا بل ظاهر كلام الشهيد الثاني في الروضة انه يختار البطلان بالرد وظاهره ايضا عدم
الاجماع حيث نسب الحكم الى المشهور واما القاعدة فيمكن تقريرها بان يقال ان ابطال الرد للايجاب انما هو في موضع لو وقع القبول لكفى و
حيث ان قبول الوصية يعتبر فيها بعد وفاة الموصي على المشهور ولا عبرة بالقبول في حال الحيوة فكان حال حيوة الموصي لا عبرة بالرد
كما لا عبرة بالقبول بل لا يسمى هذا ردا في الحقيقة ويشكل بان من اعتبر القبول في الحيوة ايضا افتى بعدم ابطال الرد في الحيوة كالشهيد
في اللمعة فلو كانت المسئلة مبنية على اعتبار القبول ونفيه الرد له لكان ينبغي ان لا يقول به وثانيا انه لا ملازمة بين عدم اعتبار

قبول

القبول وعدم ابطال الرد اذ لنا ان نقول ان في خبر الموصى لا عبرة بالقبول للوجه المذكور في محله ولكن نقول ان اهلية الايجاب تزول
بتخلل الرد على ما ذكرناه من الادلة وما يقال انه لعل عدم رجوع الموصى فان رد الموصى له يصير بمنزلة وصية جديدة ولا عبرة فيها
بخصوص لفظ مدفوع بان بعد بطلان الايجاب لم يبق الا السكوت وهو لا يكون وصية جديدة والا لزم ذلك في العقود الاخر ايضا و
عدم رجوع الموصى انما ينفع مع بقاء الايجاب لا مع بطلانه بسببه وبالجملة ان قام اجماع على عدم ابطال الرد هنا فهو الحجة والا فمقتضى
القاعدة البطلان لو اعتبرنا القبول في الخبر ولو لم نعتبر في الخبر ففيه وجهان ولعل الوجه فيه ايضا البطلان لولا ظهور اتفاق
الاصحاب فراجع تتميم كما ان الرد يبطل بتخلله بين الايجاب والقبول وفي اثناء الايجاب او القبول كذلك يبطل بتخلله بين العقد والقبض
ايضا في كل عقد يشترط فيه القبض كالوقف والسكنى والتحبيس والهبة والصرف والسلم والرهن على قول والقرض والصدقة والوجه
فيه عدم حصول التمليك ما لم يتحقق القبض فالرجل مسلط على ماله فله ان لا يقبض ويبطل كما ان للآخر ان يمتنع من القبض بعد
لزومه عليه وعموم اوفوا بالعقود انما دل على الوفاء بمقتضياته وليس القبض منها بل هو شرط بمعنى انه ما لم يتحقق لم يصح لا ان
كل ما يعقد يشترط فيه القبض يجب عليه القبض والاقباض وذلك واضح فتنقيح ما رد ولم يرض بطل العقد السابق لانتفاء التراضي قبل
حصول الملك ولا ينفع القبض بعده وبالجملة الكلام في الشرط كالكلام في الجزء وهذه قاعدة نفيسة والظاهر ان ابطال الرد بتخلله
بين العقد والقبض حيث يشترط محل اجماع بين الاصحاب ولذلك فرعوا بطلان الوصية مع الرد بعد القبول وقبل القبض على
شرطيته في الوصية وظاهره انه على فرض الشرطية لا كلام في البطلان وثانيها تخلل الكلام الاجنبي وما في حكمه من الشرط الفاسد
ونحوه فنقول اما ان يكون قصد من تكلم به الاعراض عن الايجاب ولا فان كان الاول فهو يرجع الى الرد بالالتزام اذ لا فرق بالرد بين
ان يكون بالفعل او بالقول بالمطابقة او غيرها من الدلالات والميزان زوال الرضا مع وجود ما يدل عليه ووجود الدال هو المعتبر في
الكشف عن البواطن شرعا كما قررناه في تبعية العقد للقصد والحاصل وان لم يقصد الاعراض فان كان بحيث يوجب الفصل العرفي وينقطع
به اتصال العقد فيبطل ايضا لعدم شمول ادلة العقود لمثله ولظاهر اتفاق الاصحاب على ذلك وان لم يكن مما يضر بصدق العقد عرفا ففيه
وجهان من الشك في المانعية ومن شمول العموم والاقوى الصحة وهذا هو الكلام من حيثية الفصل واما ابطال الشرط الفاسد ونحوه
من حيثية الشرطية والتعليق وتقييد القصد فتلك مسئلة اخرى وينبغي ان يعلم ان الاتصال بهذا المعنى انما يشترط في العقود اللازمة
من وجه وكذا ما في حكمه كالرهن اللازم من طرف واما مثل الشركة والمضاربة والوديعة والعارية والوكالة والجعالة والوصية فلا يضر
فيه تخلل الكلام الاجنبي مع عدم الاعراض والرد وذلك للاجماع عليه والسيرة وعدم القدح في شمول دليله لمثل ذلك وثالثها تخلل ما هو
من لواحق العقد كقوله بعتك الشيء الفلاني بالمبيع الفلاني بشرط كذا او بشرط الخيار ونحو ذلك وهذا غير قادح في الصحة لا في العقود الجائزة
ولا في اللازمة لشمول العمومات واصالة عدم المانعية وظاهر اجماع الاصحاب نعم لو طال الكلام بحيث خرج عن العقدية عرفا ففيه اشكال والاقرب
البطلان لزوال الاسم الموجب لزوال الحكم ورابعها تخلل السكوت وهو في العقد الجائز لا باس به لما مر من الادلة في تخلل الكلام الاجنبي
بل عدم البطلان هنا بالاولوية واما العقد اللازم فالحق فيه البطلان بتخلل السكوت الخارج عن معتاد العقود لظاهر اتفاق الاصحاب
على فورية القبول فيها فورية عرفية وللاصل وعدم شمول دليل العقود بانواعها واجناسها على العقد الواقع في اثنائه ما يكون خارجا
عن اسم العقد اذ لا يكون ح ربط بين الايجابين فيصير كل منهما كالكلام المستقل هو اما من جهة عدم تصور الدليل اليه وعدم شموله على التقدير
فينبغي تحقيقا الفساد الثاني من معاني التطابق ورود القبول على ما ورد عليه الايجاب كلا وبعضا بحيث لا يكون بينهما فرق من هذه الجهة
فيلزم اتحاد العوض والمعوض والشرط والزمان والمكان وسائر القيود المأخوذة في العقد في الايجاب فلو قال بعت واجرت وصالحت الدار
مثلا بعشرة بشرط الخيار الى يومين وتاخير الثمن والعوض الى سنة فقال قبلت نصفه بعشرة او كله بخمسة او هي مع الدابة بعشرة او بخمسة او
بشرط عدم الخيار او كونه الى يوم او الى ثلثة او بشرط فورية العوض او تاخيره الى شهر وغير ذلك من التغايرات بطل وكذا لو قال وهبتك بكذا فيكون

فبلت بلا عوض او اكتمل لشرط ان لا تخرجها من البلد فقال قبلت بالشرط او لا بشرط او قال وكلتك في البيع اليوم او في البلد الفلاني
او بالقيمة الفلانية فقال قبلت الوكالة في بيع غدا او اجارة اليوم او في البلد الاخر او بالقيمة الاخرى ان بدء من الاول وانعقد بطل وكذا
غيره من العقود وبالجملة كل عوض ومعوض وزمان ومكان وشرط ونوع ووصف واطلاق وتقييد وتعميم وتخصيص وجنس وقدر
معتبر في الايجاب فلا بد من ورود القبول عليه والا بطل ولا يفترق الحال في ذلك ايضا بين العقد اللازم والجائز ووجه البطلان مع عدم
صدق العقدية وقاعدة التبعية للقصد واجماع الاصحاب على ذلك عمدة شمول الادلة لمثل ذلك باجناسها وانواعها وعدم
تحقق التراضي بالشيء الواحد وذلك واضح لنا التطابق لا انما يتحقق في الهيئة ايضا بمعنى انه وان لم يكن اختلاف في قيد او عوض ونحو
ذلك لكنه لا بد ان يكون ورود القبول على المعاوضة كهيئة ما ورد عليها الايجاب فلو قال بعتك الدار بعشرة فقال قبلت النصف
بالنصف والنصف الاخر بالنصف الاخر او قال بعتك الفرس والسيف بعشرين فقال قبلت الفرس بعشرة والسيف بعشرة والفرس بخمسة
والسيف بخمسة عشر او قال اجرتك الدار والدابة في سنة بخمسين فقال قبلت الدار بالثلث والدابة بالثلثين وقبلتهما في ستة اشهر
بخمسة وعشرين وفي ستة اخرى بخمسة وعشرين ونظائر ذلك كقوله وكلتك في بيع الفرس والعبد بثمانين فقال قبلت الوكالة في الفرس
بعشرين وفي العبد بستين الى غير ذلك من الفروض المختلفة بحسب الصورة من جهة التفكيك العائدة من حيث المجموع الى المجموع بطل من دون
فرق بين التفكيك بالاجزاء المشاعة في الطرفين او بالمعين فيهما او بالمشاع من جانب والمعين في اخر فان ذلك كله موجب للبطلان من دون
فرق في ذلك بين العقد الجائز واللازم والوجه في ذلك عدم ورود القبول على الايجاب فيلزم من ذلك عدم الاندراج تحت عموم العقود وانواعها
وظهور كلام الاصحاب في اعتبار ورود القبول على الايجاب بهيئته لا بطور اخر فان قلت مقتضى انحلال العقد على العقود كون كل من اجزاء
المبيع مثلا مبيعا بكل جزء من اجزاء الثمن مقابل له فللمشتري ان يقبل البعض ويرد الباقي كالعقود المستقلة قلت قد تقدم تحقيق ذلك
في قاعدة انحلال العقد على العقود ومحل البحث ان الهيئة الاجتماعية مدخلية في تعلق القصد فلا يلزم من قصد الموجب المجموع المركب قصده
لكل جزء بانفراده حتى يصير كالعقد المستقل سيما مع كون التعدد له احكام واثار كالشفعة والخيار وغير ذلك وفي مثل الوكالة ونحوها
من الامثلة السابقة فالتفاوت واضح وليس هذا مجرد اختلاف بالصورة بل لهذا الاختلاف الصوري احكام حقيقية تترتب عليها وهي لا تستفاد
من ايجاب المجموع من حيث هو مجموع مضافا الى ان هذا لو تم لصح صورة التبعيض على الاشاعة واما لو تبعض في القبول بطريق التعيين
فذلك غير مقصود وله احكام لا يتناهى لا يخفى على من له دربة في الفن في الجملة فضلا عن الفقيه الماهر فتدبر **عنوان** من جملة
الشرائط المعتبرة في العقود هي الشرائط باعتبار كونها لفظا وكونها خطابا كما ان لها شرائط باعتبار كونها عقدا وتوضيح ذلك ان للعقد
جهات ثلث احدها ملاحظة باعتبار انه لفظ من الالفاظ ولا ريب ان اللفظ انما يعتبر في كل مقام سواء كان مقام عقد او غيره لشروط منها
صدوره من اللافظ بقصد فلو تكلم ساهيا او ناسيا لا عبرة به وقد قدمنا ذلك في تبعية العقود للقصود وكذا يعتبر صدوره بقصد ذلك
اللفظ بعينه فلا عبرة بلفظ الغالط بمعنى كونه قاصدا لغيره فصدر منه شيء غير ما هو مقصود تبعا وقد مر ذلك ايضا ومنها ايضا صدور اللفظ مع
قصد المعنى فلا عبرة بلفظ الهازل وقد مر ذلك ومنها قصده للمعنى المقصود وهو الانشاء وايقاع الاثر بذلك اللفظ فلو قصد الاخبار او مفهوم
اخر لم يقع وشيء مما يحقق ذلك في شرطية التنجيز وكون التعليق مبطلا وثانيها ملاحظته باعتبار كونه خطابا من الخطابات بمعنى كلاما متوجها
الى الغير فيعتبر في ذلك تعيين المتكلم والمخاطب والاسماع والسماع بمعنى انه لو قال واحد من الجالسين في مجلس المخاطب معين بعتك الشيء
الفلاني بكذا او وكلتك ونحو ذلك ولم يعرف المخاطب ذلك المتكلم اما من جهة كونه اعمى او من جهة عدم التفاته الى المتكلم فلم يدر ان القائل
من هو فقال قبلت بطل وكذا لو انعكس فقال المتكلم المعين بعتك غير موجه كلامه الى شخص معين فقال واحد منهم قبلت او قال بعت احدكم
فبادر واحد منهم بالقبول او قال بعت من دون خطاب فقال واحد قبلت بطل او قال لزيد بعتك فقال عمرو قبلت بطل ايضا وكذا لو قال لزيد
بعتك ولم يسمع زيد لكن علم بعد ذلك بسند لا ايجاب من خارج فقال قبلت ولم يقصد المتكلم الاسماع فكذلك وبالجملة تعيين الموجب والقابل

والاسماع

فبر

قبل العقد وتوجه الكلام اليه وسماعه لذلك واستماعه لم يشترط في العقود كافة عند الناس فتعينه عن قريب لم يتعرض جماعة من الفقهاء
بل كلهم لذلك اتكالاً على ان هذه ليس من شرائط العقد من حيث نفسه عقداً بل من شرائط التخاطب والالفاظ نعم يظهر اعتبارهم ذلك فيما ذكروه
في الجعالة ولا يشترط تعيين العامل ولا اسماعه للايجاب الصادر من الجاعل فيصح ان يقول من رد عبدي فله كذا فلا عبرة بالتعيين ويجوز
ان يفعل واحد العمل بعد اطلاعه على صيغة هذا الجعل وان لم يسمع به عند صدوره بل جماعة احتملوا بل افتوا بانه لو لم يطلع على صيغة
الجعل ايضاً لو اتى بالعمل غير قاصد للتبرع او ناوياً بالعوض وصادف صدور الجعل في نفس الامر كفى في استحقاق الجعل وظاهر كلامهم هذا
انه من مختصات باب الجعالة فالتعيين للمتكلم والمخاطب والسماع والاسماع في سائر العقود شرط اتفاقاً من الاصحاب ظاهر ذكرهم ذلك في الجعالة
مقتصراً عليه الدلالة على اعتباره في سائر العقود وهو كذلك وقد قررنا ان الدليل على ذلك مضافاً الى اطباق الاصحاب على ذلك اقتضاء قواعد
التخاطب ذلك فلا يحتاج الى ذكر ذلك في الشرائط مضافاً الى ان العقود امور عادية ليست مجعولة من الشرع كما قررناه مراراً وليس من الشارع
الا الامضاء والتقرير وزيادة بعض الشرائط ونحو ذلك ولا ريب ان المتعارف بين الناس في العقود كلها تعيين ذلك كله والسماع ونحو ذلك
فالادلة الدالة على العقود انما تنصرف الى وضاعها المعهودة في العرف وهو على ما ذكرناه بل يمكن دعوى عدم صدق العقد المتداول لذلك اذ ليس العقد
الا المعاهدة وهي لا تتحقق الا بمعين مع السماع والاستماع فلا تذهل وبالجملة فلا كلام في ذلك نعم في ذلك خفاء في العقود التي تتأخر فيها القبول كالوكالة
والوديعة والوصية ونحو ذلك فانه لا ريب في اعتبار كون المتكلم معيناً عند القابل وقاصداً للقابل المعين وسماع القابل لذلك الايجاب
ولو بوسائط وبالنقل فلا ينافي كون الغائب يوكل ويوصى له ما ذكرناه من القاعدة نعم لا يجوز ذلك في العقود اللازمة من جهة الانفصال
التراخي والحاصل ان الوصية ايضاً لو قيل لواحد اوصى لك بكذا ولم يعرف الموصي فقال قبلت ففي صحته نظر بل القاعدة يقضي بالبطلان
الا في الجهات العامة ونحو ذلك التي لا عبرة فيه بالقبول وكذا لو اوصى لشخص مجهول في الظاهر بطلت الوصية نعم لو اوصى لرجل او لفقير
او نحو ذلك او لمن دخل الدار فهذا في الحقيقة رجوع الى تعيين الكلي ولا باس به لانه يتعين في ضمن الفرد ويقبل ولو اتفق في بعض هذه
العقود شيء خرج عن هذه القاعدة باجماع ونحوه فيصير كالجعالة في هذا الحكم حيث لم يشترط فيه معلومية العامل ولا السماع ونحو ذلك
كما قررناه وهو مصرح به في كلامهم وهذه قاعدة نفيسة برهن عليها بالاصول والقواعد وظاهر اتفاق الاصحاب وقضاء الادلة الاخر ايضاً
يظهر ثمرتها في فروع كثيرة والاستعجال يمنعنا عن بسط المقال نعم هنا كلام وهو انا قد اشرنا الى ان تعيين المتكلم والمخاطب والاسماع
من شرائط التخاطب مع ان التخاطب يمكن مع عدم معلومية المخاطب بعينه كما في قول القائل ليفعل احدكم كذا مثلاً نظير الواجبات الكفائية
وكذلك لاحد الاستماع لكلام من يتكلم مع انه لا يعرفه والحوانيتها في الاخبارات في المجالس فلا ريب في كون المخاطب هو الشخص المعين او الكل
وكذلك في الاوامر التي علق لواحد لا بعينه لكن الحق ان الطلب على واحد لا بعينه بل يتعلق بالكل فالمخاطب هو الجميع لكن اتيان الواحد
يسقطه عن الباقي فالواحد انما هو المتعين في السقوط لا في اصل التخاطب ووجه الجميع في مقام المعاملة وانشاء العقد غير مقصود اذ لو
اريد تعلق الانشاء على الجميع فلا يخلو الامر من الاشتراك او الاستقلال مع التوزيع او بدونه مع ان الفرض ان القابل واحد والعقد معه ولم يكن
مخاطباً بعينه فلم يكن النقل مقصوداً اليه ولو قصد كل واحد واحد فهو موجب لاستقرار الملك الواحد للمتعدد وهو غير معقول اولاً
وغير مقصود ثانياً وان اريد الواحد لا بعينه فالكلي لا يكون مالكاً الا في مثل مصارف الزكاة ونحوه على احد الوجوه فلا بد من قصد المعين
بالخصوص وليس غرضنا بالمعين هو تشخص الفرد بل غرضنا التعيين على نحو لا يكون فيه اشتباه بغيره ويكون قابلاً لموضوع العقد
فلو وكل من هو لابس للعباء مثلاً يجاز لانه متعين غير مشتبه وموضع الوكالة شيء قابل للتحقق في الاشخاص المتعددين بخلاف بيع الكتاب
الواحد فانه غير قابل للنقل الا الى واحد او متعدد بالاشتراك واما سماع الاخبار من المخبر الذي لا يعرف فهو من جهة عدم تعلق غرض
للسامع في ذلك غير سماع كلامه بخلاف العقد فان المقصود فيه للمخاطب ايضاً العقد والعهد معه وهو فرع تعينه ومن هنا ظهر لي بذلك السر
وجهاً اخر ان احدهما لزوم الغرر والاختلاف الاغراض بتعدد الاشخاص لاختلافهم فلا بد من التعيين كما نشترطه في العوضين وثانيهما عدم

يمكن

فالبيّنة العقود التي تعهّد مع الشخص الغير المعيّن من جهته مقتضيا لتمليك العقود المملكة الغير القابلة للتمليك الى شخص الا بعينه في الطرفين والى اشخاص
متعددين في الملك الواحد فلذا تنزل ولعل جواز ذلك في الجعالة من حيث كون المقصود حصول ذلك العمل من اي شخص كان ولا عبرة لخصوصية
الشخص وبالجملة مقتضى انصراف الادلة وظاهر الاصحاب اعتبار هذه الشرائط الا ما خرج بنص او اجماع ويبقى في شرائط العقود مثل البلوغ
والعقل والرشد والاختيار والتسليم في بعض المقامات والعدالة في بعضها ايضا نذكرها في عناوين الشرائط العامة التي لا اختصاص
لها بالعقود والايقاع **عنوان** في شرطية التنجيز في العقود والايقاعات وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان امور احدها ان مفاد
العقود والايقاعات لو تمليك او فك او تسليط او نحو ذلك قد يكون معلقا في نفسه على بعض اشيا بحيث لا يتحقق المعنى بدونه كشرطية
الوجود فان تمليك الشيء مثلا عينا كان او منفعة موقوف على وجود تلك العين او المنفعة في الخارج على حسب وجوده المقرر بمعنى وجود
العين في زمان تعلق الغرض في العقد بوجوده والمنفعة في زمان قصد فيه الانتفاع لانه لو لم يكن كذلك لم يتحقق ماهية العقد والايقاع فلو قال
بعت او صالحت او وهبت او وقفت الدار والدابة مثلا ولم يكونا موجودا في الخارج بطل بل لا يتحقق له معنى وكذا في عقود المنافع كالاجارة
والمزارعة والمساقاة ونحو ذلك اذ لو كانت المنفعة غير متحققة بمعنى عدم وجود تلك العين التي يقصد منها تلك المنفعة لم يكن للعقد
معنى ونحوه في النكاح فلو قال انكحتك بنتي ولا بنت له من اصله او كانت لكن كانت ميتا في حال النكاح فلا عقد ونحوه في الطلاق فلو قال امرأتي
طالق مع انه قد ماتت امرأته قبل الطلاق فلا طلاق ونحوه سائر الايقاعات من عتق ونحوه وكذا يبطل العقد بارتفاع العين المقصود منها
المنفعة في الاثناء فلو قال اجرتك نفسي اليوم ومات في اثناء اليوم بطل العقد فيما بقي وعلم من ذلك ان كل عقد وايقاع معلق تحققه على وجود
العين او المنفعة الوارد عليهما العقد ابتداء او بواسطة التعلق كما في الوكالة لو وكله في بيع فرسه وقد تلف فيبطل الوكالة وكذا الايقاع
فنقول لا فرق في هذا المقام بين ان يوقع العقد والايقاع منجزا فيقول مثلا زوجتي طالق او يعلقه على شرط الوجود ويقول ان كانت
موجودة فان الطلاق معلق على وجود المرأة في نفس الامر سواء علقه المطلق عليه ام لا والظاهر ان التنجيز بهذا المعنى ليس شرطا في شيء من المعاملات
لانه غير مناف لمقتضاه لو علق بل هو مبين للواقع فلو اريد من اعتبار التنجيز انه لا يعلق على ذلك فهو باطل قطعا ولو اريد تجريد الصيغة
عن ذلك في اللفظ وان كان معلقا معنى فلا دليل عليه بل هذا مؤكد لما هو قضية المعاملة اللهم الا ان يقال يعتبر العلم بوجود ما هو متعلق
العقد بواسطة او بدونها فما لم يعلم لم يصح عليه عقد ولا ايقاع وهو في غاية الظهور من الوهن للقطع بجواز توكيل الغائب او توكيل
الحاضر في امر غائب وطلاق المرأة الغائبة ونكاح الولي الصغيرين الغائبين ونحو ذلك نعم يمكن ان يقال ان هذه كلها مقطوع الوجود
شرعا لقضاء الاستصحاب في ذلك كله بالبقاء فهذا في الحقيقة موجود فيصير التنجيز للعلم بالوجود شرعا وهذا المقدار كاف في التنجيز وان لم يحصل
القطع الوجداني ولذلك نفرق بين مستصحب الوجود ومستصحب العدم فانه لو كان للشخص بنت صغيرة لا يعلم انها قد ماتت ام لا يجوز ان
يزوجها الشخص واما لو لم يكن لها بنت لكن يحتمل انه قد ولدت له بنت وقيل هذا بعد غيبتها عن زوجها الحامل فلا يجوز ان يعقد عقد النكاح
ويبطل عقده وان صادف وجود البنت في الخارج كذلك لو طلق امرأته التي يحتمل تزويج وكيله اباها بعد غيبته فانه لا يقع الطلاق
وان صادف التزويج في نفس الامر ونحو ذلك في المعاملات المالية اصالة او تبعا فان كل مستصحب الوجود يصح فيه العقد ان صادف
الواقع وكل مستصحب العدم يبطل وجوده في الواقع لكن لمانع ان يمنع ذلك ويقول لا فرق بين مستصحب الوجود والعدم في عدم حصول القطع
بالوجود والترديد بين الوجود والعدم والتنجيز عبارة عن ايقاع هذه المعاملة على كل حال مع انه في الواقع لا يتحقق على فرض العدم فيحمل
الالتزام الى قصد الوقوع على تقدير الوجود فان كان هذا تعليقا مبطلا بمعنى كونه مقصود الوقوع على احد التقديرين كما يذكره الفقهاء
في بعض المقامات فليكن في المقامين كذلك وان كان هذا تعليقا لكن هذا التعليق غير قادح لان التعليق عبارة عن جعل العاقد الاثر
معلقا في نفسه على ذلك فانه تعليق التعليق فليكن في المقامين كذلك فدعوى ان مستصحب الوجود منجز ومستصحب العدم معلق لا وجه له ولم
يقم دليل على اعتبار وجود متعلق العقد مطلقا حتى نقول ان المستصحب موجود فيدخل تحت الدليل دون غيره بل في بيع الثمار ونحوه دلالة
لا كون الاثر

على جواز بيع مستصحب الحياة اذ ليس المبيع هو نفس الموجود وكذا التوكيل في بيع فرس لتشتريه او دار تسكنها مع ان جماعة منهم قالوا بالصحة وهو الاصح
واوضح منه التوكيل في شراء عبيد وعتقه وشراء دار ووقفه وبالجملة لو قام دليل كلي على اعتبار الوجود في متعلقات العقود ابتداء او
مع الواسطة كما ذكرناه فيمكن اندراج مستصحب الوجود تحته ومستصحب العدم يكون خارجا عنه ويصير مسئلة التنجيز عبارة عن فصل في
الاثر على الاطلاق لكن هذا الدليل لم يثبت فكلاهما في جواز تعلق العقد سواء بعد شمول عمومات العقود وعدم وجود مانع اخر من غرر و
من المبطلات فمتى ما صار كذلك لم يبق عندنا الا ادلة التنجيز فنقول لا فرق فيهما في عدم حصول الاثر الا لم يصادف الواقع والوجود في
في ذاته معلق والتصريح بذلك في اللفظ لا يغير وجها لما نعهده او شرطيته تركه بل هو تبع للواقع فلا ينبغي اشتراط عدمه ولو قلنا بان
معنا التنجيز على احد التقادير كما في البينة وغيره وهو كاف في ذلك فيرتفع الاشكال بالمرة والمسئلة من المعضلات وليس ما انبسط الكلام
فيها في المطلات لتم ومن هنا يظهر ان تعليق الوصية بالموت وتعليق التدبير كذلك ايضا من منافيات التنجيز في شيء لان ذلك تحقيق لمفهوم
الوصية والتدبير اذ ليس معنى الوصية التمليك المطلق بل التمليك الخاص وكذلك الوصايا وليس معنى التدبير العتق بل الوصية بالعتق كما في
الاكثر لا عتقا معلقا بشرط او صفة كما زعمه بعضهم فان ذلك باطل وثانيها انه قد يتوقف صحة العقد او الايقاع شرعا على بعض الاشياء
كما ان صحة الطلاق مشروطة بعدم كونها حائضا او في طهر المواقعة او لسماع العدلين وبيع الامة مشروط بعدم كونها ام الولد وبيع العصير المرجح
في التحليل موقوف على عدم صيرورته خمرا والتوكيل في عمل مشروط بعدم كونه مشروطا بالمباشرة والاخذ بالشفعة موقوف على القدرة على
الثمن والبيع موقوف على القدرة على التسليم والمزارعة موقوفة على وجود الماء والنكاح موقوف على عدم كونها في عدة او ذات بعل والحجة
شرائط الصحة على من لاحظ الفقه اجمالا فضلا عن التفصيل فعلى هذا فقد يكون وجود هذه الشرائط معلوما ولا اشكال في التنجيز وقد
يكون معلومة العدم فلا اشكال في البطلان وقد يكون مشكوكا فنقول لا ريب ان هذه الشرائط كما قرر في محله ليست شرائط علمية بمعنى
اشتراط معلوميتها حين العقد والايقاع بل هي شرائط واقعية فان اتفق وجودها في نفس الامر صحت المعاملة وان اتفق عدمها بطلت
وقد يوقع العقد والايقاع مطلقا فيقول انت طالق او دار عتيك او بعتك هذا العصير في الحجب وغيره ويعلقهما بشرائط الصحة فيقول انت طالق
ان كنت طاهرة وهذا عتيك ان كان لماء موجودا او بعتك هذا ان لم ينقلب خمرا او غير ذلك كقوله انكحتك ان لم تكن المرأة في عدة و
بعبارة اخرى في مقام الشك في وجود شرط من شرائط الصحة يقع المعاملة مطلقة ثم يلاحظ الواقع فان صادف وجود الشرط وفقد المانع
ولو بدليل شرعي من اصل او غيره فيحكم بالصحة والا فبالبطلان وقد يعلق بوجود ذلك الشرط او فقد ذلك المانع فيجعل
اما الابانة الواقع كما في شرط الماهية واما التنجيز على احد التقديرين نظير ما ذكرناه في الامر الاول ويجيء هنا البحث الكلام في انه قد يكون
ان الشرط والمانع مستصحب الوجود وقد يكون مستصحب العدم فلو كان الاصل على طبق الصحة من وجود الشرط وفقد المانع فهو يكون في
حكم مقطوع الوجود فيتحقق التنجيز ولو كان الاصل على خلافه كاستصحاب فقد شرط او وجود مانع فذلك بمنزلة المعلوم البطلان
فلا وجه لايقاع المعاملة ويمكن ان يقال ان مجرد الاصل لا يوجب التنجيز بل يكون معنى المعاملة ايضا قصد ايقاع الاثر على تقدير مصادفة
الشرط وفقد المانع وهو في الصورتين متحقق وان لم يكن هذا تعليقا بل هو تعليق كما ذكرناه ففي المقامين لا بأس به ايضا مع انه لا يكون
الاصل على طبق احد الامرين اما لعدم العلم بالحالة السابقة او للتعارض او نحو ذلك والتزام البطلان ما لم يعلم وجود الشرط وفقد
المانع حين المعاملة ولا يكفي انكشافه فيما بعد ذلك مما لا يجوز فقيه بل له ادنى دربة فمقتضى القاعدة ان يقال ان هذه المعاملة معلق
في الواقع في صحته على ذلك الشيء ولا يكون ذكره في اللفظ الا ابانة للواقع بمعنى كون الجزم والتنجيز على الايقاع على ذلك التقدير ولا يكون
هذا منافيا للتنجيز في شيء فذكره في اللفظ وعدمه سواء اذ على تقدير ذكره في اللفظ ايضا ليس بناء على قصد المعامل بل هو مبين للتعلق
بمعنى انه اوقع الاثر على ذلك التقدير وهذا مما لا بأس به وثالثها ان ما يتعلق عليه المعاملة ما عدا ما يعتبر في صحته وماهيته و
بعبارة اخرى ما يعلق عليه المعامل وان لم يكن له مدخلية في التحقق ولا الصحة اقسام باعتبار كونه شرطا او صفة بطريق الالزام او

التعليق والعلم بوجوده وعدمه وكونه في الحال والاستقبال او من الامور المتعلقة الممكنة في احد طرفي المعاملة من العوضين او المتعاقدين
او ما هو بمنزلتهما في مثل الطلاق والعتق ونحوهما او من الامور الخارجية فهنا مباحث الاول في الشرط الاختياري الماخوذ في ضمن العقود
الجائزة او اللازمة المدلول عليه بقوله المؤمنون عند شروطهم وهذا القسم كما سيفصل في بحث اللواحق ليس مضرا بالتنجيز و
ليس من التعليق المضر في شيء وليس الوجه فيه ما يتخيله بعضهم ان المراد من قولنا بشرط كذا او واشترط عليك كذا ونحو ذلك هو الالزام
والالتزام فان الشرط في اللغة بهذا المعنى فيكون هذه المعاملة بمنزلة معاملتين بيع وشرط وليس من التعليق في شيء بل هنا ايضا يراد
بالشرط التعليق لكن التعليق ليس بالنسبة الى الانشاء والصيغة بل تعليق لمتعلق العقد وربط بين مورد العقد وبين الشيء المشروط
او بيان وصف للانشاء والمعاملة كما في شرط الخيار ونحوه وبالجملة كلامنا في التنجيز والتعليق بالنسبة الى نفس الانشاء دون الربط والتعليق
في الموضوع فانه جائز للنص بالعقد وسيأتي في اللواحق لذلك مزيد تحقيق وتوضيح بما لا مزيد عليه الثاني التعليق الواقع في المتعلقات
الراجعة الى كيفيات الموضوع الماخوذ في العقد كما في قولك وكلتك في بيع الفرس ان اشتراه زيد وان كان بالقيمة الفلانية او ان
جاء الحاج وهذا الذي يذكره الفقهاء ويقولون انه ليس تعليقا للعقد بل هو قيد للتصرف والمراد انه لا يقول ان التوكيل معلق بكذا بل
وكلتك الان في العمل الواقع في الوقت الفلاني او بالوضع الفلاني فيصير هذا قيدا للتصرف ان تحقق نفذ والا فلا بل يكون فضوليا و
من هذا الباب الوصية بان مت في سفري هذا او في سنة كذا وليس معناه ان الان لا انشاء الوصية بل غرضه انشاء التمليك في الموت الكذائي
فان صادف وقع في محله والا فلا وصية وكذلك الوصاية ان مات الوصي او عجز عن الوصية ونحو ذلك شرط الاشتراك والانفراد والا
نضمام على بعض الفروض فان كل ذلك تسليط على التصرف بالفعل من حيث الوصاية في الفرض المذكور وليس من التعليق في الانشاء وكذا
قوله من رد عبدي فله كذا ان جاء به يوم الجمعة فانه قيد للعمل المجعول له وبالجملة الفقيه يكفيه في ذلك ادنى تنبيه ولا يحتاج الى استقصاء الامثلة
فكل مقام رجع الشرط والتعليق الى قيد في متعلق هو موضوع العقد فهو خارج عن المسألة وغير مضر في التنجيز الثالث التعليق الراجع
الى اوصاف الموضوع كالعين في العقود المملكة لها كقوله صالحتك او بعتك او وهبتك هذه الحنطة ان كانت حمراء والمنفعة مثلا في العقود
المملكة لها والمتعلقة بها كقوله وقفت وحبست او سكنتك او اجرتك او زارعتك هذه الارض ان كان فيها بئر او نهر او نحو ذلك والتعليق
الراجع الى الامور الخارجية كالتعليق على طلوع الشمس او قدوم الحاج او نحو ذلك ومن قبيل الاول انت طالق ان كنت زوجتي وان
او زوجتك ان كنت ابن زيد ونحو ذلك وهذه الامور المأخوذة شرطا في العقد قد يكون بلفظ الشرط وقد يكون بادوات مثل ان
واذا ونحوهما وعلى التقديرين اما متعلقا بالماضي وقد يكون امرا متعلقا بالحال وقد يكون امرا متعلقا بالمستقبل وكل من ذلك اما
ان يكون معلوم الوقوع او يكون معلوم العدم او يكون مظنون الوجود او مظنون العدم او مشكوكا في وجوده وعدمه فهذه اقسام
التعليق وقد جرى اصطلاح الفقهاء بتسمية الامر المستقبل المقطوع المترتب صفة كقوله ان طلعت الشمس والامر المستقبل المشكوك
في وجوده وعدمه اعم من الظن والشك الاصطلاحيين شرطا كقوله ان جاء زيد او قدم الحاج ولا بد من الكلام على هذه الاقسام نفيا
واثباتا توضيحا للمسألة ودفع بعض الشبهات الواردة على المطلب في بعضها احدها التعليق بوصف الموضوع او بامر خارج اعتبر في
زمن الماضي بلفظ الشرط مع العلم بحصوله كقوله ان كنت اشترطت كونك قد حججت او اشترط كون الحاج جائيا امس مع العلم بانه حج او
الحاج جاء وهذا ايضا مما لا يضر في صحة التنجيز والعقد لان المعلق على شيء حاصل لا توقف في حصوله فهو بعد علمه بوقوع الشرط قاصد
لتنجيز العقد وليس هذا الا تعليقا صوريا فالعقد قد وقع والانشاء قد حصل منه جزما وبتا من دون توقف ومجرد الاشتراط اللفظي
غير مانع منه غايته اللغوية ومثل ذلك لا يبالى في عقدية العقد الثاني هو الفرض السابق مع كونه بادوات الشرط كقولك ان كنت
حججت او ان جاء الحاج امس والظاهر ايضا ان هذا كالاول لعدم التعليق معنى وتحقق القصد المنجز ولا منافاة بين ذكر هذا اللفظ وصحة
العقد نعم قد يتوهم ان ادوات الشرط لصراحتها في افادة معنى التعليق ليست كلفظ الشرط لانه قابل للسببية والتعليل بخلاف الادوات فيصير ذلك

اللفظ

اللفظ صريحاً حتى خلافه فيما هو المقصود وقد اعتبر في مجال العقود الصريح لصراحته في المدعى وهو الانشاء الفعلي للمعنى المقصود لكنه مدفوع بان
اصل الايجاب والقبول صريح في المدعى وهذا ان كان تعليقاً في المعنى لا ينافي الانشاء وورد عليه ما نذكره في ابطال التعليق لكن هذا لا يجري في غاية
لا يوجب عدم ارادة معنى الانشاء التي غايته منافاته للتنجيز وهو مرتفع بالعلم بالوقوع الذي يجعلها بتنجيز في المعنى ولا يلزم ان يكون كل
لفظ منه كونه في انشاء العقد صريحاً في معناه حقيقة في المعنى بل المعتبر في ذلك الى اصل الايجاب في دعوى ان هذا التعليق الصوري يخرج
الايجاب عن صراحته في محل المنع بعد العلم بوقوع الشرط لا ينافي اطلاق الاصحاب البطلان بالتعليق يشمل المقام لانا نقول الظاهر من اقوالهم
ومن استدلالاتهم ارادة حصول المسبب لا يسلمنا لكن كلامهم في صورته في المعنى وهو لا يجتمع مع العلم بالوقوع والثالث هو الفرض الاول مع
العلم بعدم الوقوع والرابع هو الفرض الثاني مع العلم بعدم الوقوع كقولك بعتك ان جاء زيد امس مع علمك بانه لم يجئ او بشرط موت عمرو
امس مع العلم انه لم يمت وهذان القسمان باطلان في اي عقد او ايقاع فرض فلو قال انت طالق ان كنت خرجت من البيت امس مع العلم بانه لم
يخرج والوجه في البطلان الاجماع وعكس قصد الانشاء قطعاً ومنافاته لوضع العقد والايقاع وليس هذا الا نظير الوعد والوعيد بل يصدق
عليه اسم عقد وايقاع اصلاً وهذا ايضاً ليس من محل البحث في شيء والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر هو فرض التعليق
على امر فيما مضى باداة الشرط او بلفظه مع الظن بالوجود او بالعدم او الشك في الوجود والعدم كقوله انكحتك ان كان ابي امس او بشرط موت
ابي امس مع الشك فيه او الظن باحد الطرفين وينبغي ان يعلم ان مرادنا من العلم هو العلم العادي يحصل به الاطمينان ويرتفع به التزلزل لا العلم
البرهاني الذي لا يحتمل فيه الخلاف بوجه عقلاً ومرادنا بالظن يحتمل فيه الخلاف احتمالاً واضحاً يعتني به العقلاء فلا يجامع هذا الظن مع الاطمينان
في حال فيصير حكمه حكم الشك فلذا جعلنا الكل في محل واحد ولك ان تفرض العلم بمعنى القطع الذي لا يحتمل فيه الخلاف اصلاً والظن
ما يحتمل فيه وان كان بعيداً لا يلتفت لكن لا يكون حكمه اذاً حكم الشك فينبغي التفصيل في افراد الظن ان كان مما يوثق به ولا يتزلزل فيه
النفس ولا يلتفت الى احتمال الخلاف فهو كالعلم في حصول التنجيز ولا يضر بالعقد في شيء وان لم يكن كذلك فهو كالشك فتدبر وبالجملة هذه الصور
التي ذكرناها هي مما هو مورد كلام الفقهاء في مسئلة التنجيز والتعليق وما نذكره من الادلة على شرطية التنجيز ومانعية خلافه شامل لها جميعاً
الصور الاربعة الاخر هو التعليق على امر في الموضع او في الخارج مقارن للعقد مع العلم بوجوده او مع العلم بعدمه بلفظ الشرط او بالاداة
كقولك بعتك ان كانت الحنطة حمراء او بشرط كونها حمراء او انكحتك ان كنت ابن فلان او ان كانت الشمس طالعة الآن او بشرط ذلك
مع العلم بان ذلك الامر المعلق عليه حاصل او مع العلم بانه ليس بحاصل والكلام في هذه الصور كالكلام في الماضي بعينه فان مع العلم بالحصول
يصح العقد ولا يعد هذا تعليقاً بل يحتاج الى بيان المانع وبيان ان مجرد التعليق اللفظي قد تبينا انه لا ينافي التنجيز المشترط وقد عرفت ورود الاشكال
في الادوات الحلولية فيما سبق ومع العلم بعدم الحصول لا كلام في البطلان لان هذا لا يكون انشاء وايقاعاً الا بمجرد ارجاع الشرط الى الوصف
لا ينفع في كون ذلك صحيحاً اذ ليس غرضه بعتك الحنطة الحمراء حتى يقال انه غايته ما في الباب فوات الوصف وهو لا يستلزم البطلان بل غرضه
ان هذه الحنطة ان كانت حمراء فقد بعتك اياه والفرض انه يعلم ليس بحمراء فلم يوقع العقد والتمليك اصلاً لانه اوقعه على تقدير غير موجود
وهو لا يقع ولا يؤثر وذلك واضح والستة الاخر التعليق على امر مقارن بالشرط او باداته مع الشك والظن بالوجود والعدم كقوله
انت طالق ان كنت عدوة لي او ان كان ابوك عدواً لي مع عدم العلم بالحصول والعدم وهذه ايضاً من الصور المبطلة كالستة السابقة لو
اردنا من الظن ما يقابل العلم العادي وما نذكره من الادلة ايضاً في الشرطية اتية هنا ايضاً والقسمان الاخران ايضاً التعليق على امر في المستقبل
بالاداة او بالشرط مع القطع بعدم وقوعه كما لو قال انت طالق ان جمعت بين النقيضين او بعتك الفرس ان طلعت الشمس من المغرب غداً او ان
طار زيد في السماء او بشرط احد هذه الامور ولا ريب في بطلانه لعدم القصد وعكس صدق العقد والايقاع ولزوم تخلف المعلول عن علته
من جهتين لو صح مضافاً الى الاجماع على ذلك بل المسئلة واضحة والقسمان الاخران هما السابقان مع العلم بانه يقع كقوله بعتك ان طلعت
الشمس غداً او بشرط ان تطلع كذلك فهل هذا صحيح لان هذا ليس تعليقاً لانه عالم بالوقوع فيصير جازماً بالانشاء او هذا ايضاً باطل لكن

ان هذا ايضا من وجوه فوات التنجيز لكن الدليل على بطلانه و الشق الاخر التعليق على امر خارج او ملحوظ في الموضوع المستقبل بالشرط
او بادوات مع الشك فانه يحتمل ام لا او مع الظن بحصوله او بعدمه وهذه الشقوق ايضا لا يخفى امثلتها بعد ملاحظة ما سبق وهي من الصور التي
انعقد الاجماع على بطلانها في العقود و الايقاع فالتنجيز الذي هو شرط في المعاملات عبارة عن عدم كونه معلقا بامر في الماضي او في الحال مع عدم العلم
بوقوعه و بعدمه او في المستقبل مع عدم العلم بعدمه بشرط عدم كون ذلك الامر من شرائط الماهية بمعنى عدم تحقق ماهية العقد و الايقاع بدونها
و من شرائط الصحة شرعا و من الامور الراجعة الى متعلقات موضوع العقد و الايقاع وغرضنا من هذه القيود ان بعض هذه الصور الخارجة
بالقيود صحيح بلا كلام وليس من فوات التنجيز في شيء وان كان في اللفظ مشروطا وبعضها باطل بلا كلام لعدم تحقق القصد و اسم العقد و لا حاجة
الى ابطالها بفوات التنجيز وان كان التنجيز ايضا فائتا فيه فانحصر البحث فيما ضبطناه من الصور تفصيلا سابقا و اجمالا انفا فنقول ان الوجه
في اشتراط التنجيز بالمعنى الذي ذكرناه امور احدها الاجماع المحصل من كلمة الاصحاب قديما وحديثا بحيث لا يكاد يعرف منهم مخالف في هذا
الباب و ان قد يتفق في كلامهم من التصحيح مع التعليق فهو اما من شرائط الماهية او الصحة او من التعليق في متعلقات موضوع العقد دون نفسه
وقد تنبه اخو جماعة من الحفظة البحث وان كان تميز هذه الصور يحتاج الى فقيه نبيه فان جماعة من المتفقهة قد اشتبه على الامر في هذا الباب
وقد نقل على ذلك اجماع الاصحاب ايضا جماعة فالاجماع محصلا و منقولا دال عليه وحجة فيه وثانيها انه مناف لوضع العقود و الايقاعات
فان ادلة العقود بانواعها واصنافها منصرفة الى ما هو وضع العقد عند الناس كافة ولا ريب ان التعليق ينبذ المعنى مفوت لما هو طريقة العقد
و الايقاع عرفا فلا يشمله ذلك فيبطل بالاصل وثالثها ما علل به جماعة من ان العقود انما يراد بها معنى الانشاء سواء قلنا بانها حقيقة في هذا
او مجاز و كذلك في الايقاع ولا ريب ان الانشاء عبارة عن احداث ذلك الاثر المقصود بمعنى كون ذلك علة تامة في حصوله فمتى ما علق على شيء اخر
فاما ان يقع ذلك الاثر من دون حصول المعلق عليه فيصير منافيا لما قصد في العقد و اما ان يكون يقع بعد تحققه فيلزم من ذلك تخلف
المعلول عن علته التامة فان قلت ان بعد حصول التقييد لا يكون علة تامة بل يكون هو مع ذلك القيد علة تامة قلت هذا مناف للادلة فان مقتضاها
انما هو كون الصيغة سببا تاما في ذلك فان قلت لا مانع من كون الشروط و التعليقات قيدا للزمان للتاثير كما ذكر نظيره في الوصية والتدبير
نقول اما على كون المعلق عليه في الماضي او الحال مع عدم العلم بحصوله يصير معناه الى الجازم و عازم بالتمليك مثلا على ذلك التقدير لا التقدير
الاخر واما على فرض كونه في المستقبل فمعناه انشاء التمليك مثلا من ذلك الوقت فاذا قلت بعتك ان جاء زيد يكون معناه اني اوجدت
التمليك الحاصل وقت مجيء زيد وهذا لا يكون قيدا للانشاء بل يكون قيدا في المنشأ ولا مانع عن ذلك قلت هذا مناف لماهية العقود
فان البيع هو التمليك الفعلي لا الشأني وكذا غيره من العقود و الايقاعات فان الفاظها موضوعة للمعاني الكائنة بالفعل وانشاؤها عبارة
عن احداث ذلك الاثر بالفعل لا بالقوة فهو ليس بيعا و صلحا و نحو ذلك ولا ينتقض بمثل عقد الفضولي ونحوه اذ ليس غرضنا من
التمليك هو ما جعله الشارع مملكا صحيحا بل غرضنا المفهوم العرفي الذي يتحقق في ضمن البيع الفاسد فالمراد قصد هذا الاثر من نفس
المعاملة بالفعل سواء كان هذا ممضى عند الشارع ام لا و تمام الكلام في هذا المقام انما ياتي في بيان الموانع و المبطلات وتذكر منها ان التعليق
وقد ذكر ان منشأ كونه مبطلا هل هو امر شرعي او امر لفظي او امر عقلي و نذكر في ذلك البحث تحرير المسئلة بما لا مزيد عليه نقضا وحلا
وبالجملة كون التنجيز شرطا و فواته مبطلا مما قد انعقد عليه الاجماع عندنا و بين اللوازم في عقد او ايقاع

عنوان

في بيان الضابط في متعلقات العقود و الايقاعات لا ريب ان متعلق العقود اما عين و منفعة او حق او انتفاع فالعين يتحقق في البيع و الصدقة
والهبة و القرض و الرهن و الصلح و الشركة و الوصية و المنفعة يتحقق في الوقف و السكنى و التحبيس و الصلح و المضاربة و الوديعة و العارية
والمزارعة والمساقاة والاجارة والوكالة والجعالة والسبق والرماية والوصايا ويتحقق الحق في الصلح والضمان والحوالة والكفالة في وجه
ويتحقق الانتفاع في النكاح الدائم والمنقطع فان العقد فيه ليس ملكا للمنفعة بل للانتفاع وقد يكون هذه الاشياء في عقد معاوضة
او في عقد مجاني وقد يكون العوض من جنسه وقد يكون من مغايره فالصور من ملاحظة كل من الاربعة عوضا و معوضا بانفراده

و اجتماعه

واجماعهم مع مجانسته ومغايرته كثيرة بعضها ممتنع الوقوع بمعنى انه ليس عقد قابل لذلك كله وبعضها يوجد في عقد دون آخر واعم العقود هو
الصلح فانه ليس عقد الا يشمل عليه واكثر موردا منه ولابد من بيان الضابط الاجمالي والا فذلك خبط بجعل معيار في كل باب بل يحتاط بالنسبة
اليه فنقول قد تقدم مرارا ان العقود ليست من المخترعات الشرعية بل انما هي امور مجعولة مقررة عند العقلاء على نحو ما يحتاجون اليه في امر معاشهم
ونظام امورهم وهذا كله كان موجودا في زمن صاحب الشريعة لكنه قرر طائفة من ذلك ومنع عن طائفة اخرى وقيد بعضها واطلق اخرى فالمعيا
ح بعد ذلك في ضبط المتعلقات والموارد انما هو ما جرت عليه طريقة الناس في كل باب الا ما دل الدليل على اخراجه وما خرج عن القانون العرفي فهو
ليس بمشمول للادلة فيحتاج في صحته الى دليل خاص ولذلك جعل الاصحاب رضوان الله عليهم في كل باب ضابطا بحسب ما وجدوه متعارفا بين
الناس في ذلك النوع فمن العقود ما هو لتمليك الانتفاع كالنكاح ومنها ما هو للتسليط على التصرف ومنها ما هو لتمليك عين ومنها ما هو
يتعلق بالمنافع ومنها ما يتعلق بالحقوق ومنها ما يتعلق بالاثنين او الثلاثة ثم قد يكون المتعلق شيئا موجودا في الخارج معينا وقد يكون موجودا
في الخارج كليا مشاعا وقد يكون معدوما معينا وقد يكون معدوما كليا ونحو ذلك من التقسيمات فلا بد في الضبط من رسم مباحث الاول كل عقد
فيه جهة مالية لا يصح ان يكون متعلقا بما لا مالية له والمراد بالمال اخص من الملك اذ المملوك كل ما كان للانسان تسلط عليه شرعا في
التصرفات والمال عبارة عما له قيمة في العادة كحبة الحنطة وقشر الجوز ونحو ذلك من الاشياء الحقيرة وان كانت مملوكة لمالكها لا يجوز غصبها
واتلافها الا باذنه لكن لا مالية لها فلا يجوز وقوع مثل ذلك في عقود المعاوضات كالبيع والصلح والنكاح ونحو ذلك وبالجملة كل شيء لا
مالية له لا يكون عوضا في المعاوضات واما وقوعه في العقود المجانية كالهبة والعطية ونحو ذلك فربما قيل بانه يصير فيها في هذه العقود ما لا
يقع في باب المعاوضة وليس بعيدا اذ التمليك المطلق يتعلق بحبة الحنطة كما يقع الغصب فيه ونحو ذلك وان كان في شمول ادلة الهبة ونحوه
لمثله نظر الثاني ان عقود الاعمال كالاجارة والجعالة والوكالة ونحوها انما يعتبر فيها كون العمل مقصودا للعقلاء وليس كل عمل يتعلق
به هذه العقود فما يعد عند العقلاء من الاعمال الغير المقصودة للعقلاء كالذهاب الى الاماكن الخالية ورفع صخرة او نحو ذلك لا يتعلق به المعاملة
لعدم وجود نفع يعتد به ولهذا لو فرض في هذه الافعال ما يخرجها عن اللغوية ولو بالعارض يصير كباب السبق والرماية الذي خص الشرع
فيه لمصلحة نظام الجامع انه في الحقيقة نوع من القمار الثالث ان العقد المتعلق بما في الذمة كالرهن والضمان والحوالة بمن يتعلقها يبقى
ثابت في الذمة حين العقد فلا يتعلق بالذمة بعد ذلك بسبب كدية عاقلة قبل حلول النجم ونفقة الزوجة او نظاير ذلك فانه ما لم يتعلق بعد
بالذمة فلا وجه لتعلق العقد بها لانها معدومة صرفة واما التفصيل فنقول لا كلام في ان البيع لا يتعلق الا بالاعيان والذي يقولون ان
البيع ناقل للاعيان فلا يقع المبيع منفعة ولا حقا ولا انتفاعا واما الثمن فلا يكون ايضا حقا لان البيع من عقود الاموال والحق ليس مالا في
نفسه وان تعلق بالمال في بعض الافراد ولا يكون انتفاعا ايضا بالاولوية لانه من عقود التمليك ولا ملك حقيقة للانتفاع بل هو نوع تسلط
نعم الكلام في ان الثمن هل يكون منفعة ام لا ظاهر اطلاق الاصحاب العوض في البيع عموما انهم يجوزون كون المنفعة ثمنا ولم نقف على من منع منه
صريحا نعم نسب المنع الشيخ الاكبر الشيخ جعفر الغروي في شرح القواعد الى بعض الاعيان وكانه من معاصريه والا لم نقف للمنع من فقهائنا
في ذلك فكل عين له مالية قابل لان يكون مبيعا الا ما اخرجه الدليل بحسب الطوارئ او ما منعه وسيتضح الموانع والمبطلات في بحثها انشاء الله
وكذا كل عين مالية ومنفعة مقصودة لها مالية يقبل ان يكون ثمنا الا اذا منع عنه مانع ولا يخفى عليك ان الوجود بالفعل غير معتبر بل كما
يتحقق المعاوضة بالموجود كك يتحقق بالمعدوم وهو الكلي الثابت في الذمة باعتبار وجود افراده فانه يمكن تحصيلها في ضمن الافراد نعم هنا
كلام معروف جار في البيع وساير عقود المعاوضة في الاعيان والمنافع وهو ان الملكية عرض من الاعراض المعروفة ولا ريب ان العرض لا يتحقق الا
بمحل موجود فكيف يعقل تعلق الملك بالمنفعة المعدومة او بالعين المعدومة ولا ريب ان عقود التمليكات كلها مشروطة بوجود متعلق التمليك و
هو لا يتحقق الا مع وجود موضوع فيكون مقتضى القاعدة اشتراط كل ما يكون فيه تمليك من العقود بوجود المتعلق ويكون ما عداه
خارجا بالدليل وهذا اصل ينفع في اكثر الموارد فلا يجوز ان يكون العوض والمعوض كليا ولا افرادا ولا شيئا معدوما معينا وما ورد في

من هذا الباب فعلا اخرجه الدليل ويبقى البحث في ان الملك اذا امتنع تعلقه بمعدوم فكيف يجوزه الشارع فقيل ان المنفعة مثلا موجودة
بوجود العين والثمار مثلا موجودة بوجود الاشجار والكليات موجودة بوجود ما يفرض من افرادها وهذا المقدار يكفي في تعلق الملكية وهذا الكلام
ساقط لان المنفعة لا توجد الا بوجودها لا بوجود اجزائها جميعا في الخارج وكذا الثمار ووجود الشجرة ليس وجود الثمرة كما ان تحقق
كلي في الكلي فان لم يرد منه الموجود في ضمن هذه الافراد فرجع الى الفرد المشاع وان اريد نفس الكلي ولو كان وجوده مثلا بعد ذلك ولو في
ضمن افراد فهذا ليس الا بيع معدوم ومجرد تعين الماهية وتقررها في نفس الامر ليس موجبا للوجود غايته الخروج عن الجهالة وليس
كلامنا في ذلك وقيل ان المراد بتمليك القابلية والاستعداد في هذه الامور المعدومة والقابلية موجودة في العين اي في مثل الدار والشجرة و
نحو ذلك وهذا ممنوع منا فانها لا تدل الادلة ولا كلام الاصحاب ولا كون قصد المتعاقدين خلافه مما لا يصغى اليه وقيل ان المراد من التمليك التعليق
بمعنى انه اذا وجد ذلك يكون ملكا وبعبارة العقد الملكية انما دلت على النقل على النحو الذي هو للمالك فالمنفعة والنماء والكلي المعدوم
كما انه ليس ملكا للمالك الناقل بالفعل فكذلك للمنقول اليه بل يراد به نقل الملك الكذائي ومعنى كونه تمليكا احداث هذا الوضع الذي للمالك
وهو كون الشيء بحيث انه حصل كان ملكا للمشتري والمستاجر يعني يجعله بحيث اذا وجد النماء والمنفعة يكون ملكا له وهذا ليس
من تعلق العرض بالمعدوم وهذا ايضا مناف لظاهر الادلة وقصد المتعاقدين لكلام الاصحاب الظاهر انهم يملكون الشيء المعدوم ويجعلونه
من اثار الملك ويمكن ان يقال ان هذا ليس ملكا حقيقة بل هو ملك حكمي ثبت للشارع على ذلك وهذا الجعل والاعتبار لا يقتضي الوجود
في الخارج بل انما يلزم ثبوته في الملكية العرفية الحقيقية فيكون تنزيلا للمعدوم منزلة الموجود وترتيبا لحكم الملك عليه تعبدا وعلى كل حال
فالاصل في كل ما جعل متعلقا في العقود ان يكون موجودا خرج ما دل الدليل عليه من السلم ونحوه عن القاعدة وبقي ما عداه وحكم
الصلح والعطية والهبة والقرض حكم البيع في اعتبار كون المتعلق عينا مالية لا منفعة ولا عينا غير متمولة لانه خلاف وضع هذه العقود
وخلاف ما هو المستفاد من ادلتها واما الوقف والسكنى والتحبيس والعارية والاجارة فالضابطة في متعلقاتها كل عين يصح الانتفاع
منه مع بقاء عينه فالمقصود في ذلك كله هو المنفعة وهي لا تشوب في الاشياء فما لم يكن الشيء قابلا للانتفاع به من دون تلف العين لا
يمكن فرض هذه العقود بمثل المطعومات وسائر المأكولات التي لا انتفاع بها مع بقاء عينها وهذا هو مقتضى القاعدة وقد خرج عنها
اشياء ذكرها في ذيل البحث وحكم عوض الاجارة حكم ثمن المبيع في كفاية كل ما هو عوض متمول والرهن لا يتعلق الا بما يمكن استيفاء الدين
منه لانه في الحقيقة وثيقة للدين فلا يكون الا مالا لا عينا قابلا للاستيفاء ولا يكون منفعة لفواتها شيئا وعدم اجتماع اجزائها وعدم
امكان القبض الحقيقي فيها الا بعد اتلافها والرهن مبني على البقاء وفي اشتراط كونها مما فيه الدوام وعدم تسارع الفساد وجهان مذكوران
في كتب الفروع التي يقتضيه القاعدة التي اصلناها اولا عدا التجويز الا بعد لدليل خاص والمضاربة معاملة على العمل المتعلق بالتجارة
بحصة من الربح والمزارعة معاملة على الارض بحصة من النماء والمساقاة معاملة على الاصول الثابتة بحصة من الثمرة وفاقا في حكمها مع كون
الاصول باقية والوصية تتعلق بالمال عينا كان او منفعة لعمومات ادلتها وكون وضعها في العرف كذلك وبالجملة العمدة للفقيه ملاحظة
نوع المعاملة ووضعها المعهود في العرف المدلول عليه بالادلة والاطلاقات وكل ما هو مناف للوضع فهو مما لا يمكن تعلقها به وهذا
تفصيل ما اجملنا في اول العنوان لكن اللبيب بعد ملاحظة هذه القاعدة يقدر على استخراج الفروع التي ذكرها الفقهاء في متعلقات
العقود وحكموا في بعضها بالصحة وفي بعضها بالعدم واستشكلوا في البعض الاخر وكلها مبنية على معرفة ماهية المعاملة من العرف ومن عموم
الدليل ولا يخفى ان ذلك كله بحسب اصل الموضوع في الجملة وقد يكون لهذه الموارد قيود باعتبار الشرائط من قبض ونحوه والموانع من الغرر و
الجهالة ونحو ذلك مما يوجب خروج بعض الافراد وذلك يتضح بعد ملاحظة ما نذكره من القواعد الاتية وكلامنا الان انما هو في جهة المقتضي
فلنرجع منا الى ما نحن فيه ونقول ان هيهنا شبهة متعلقة بضبط موارد العقود في بعضها لمكان الاشكال والاجمال نشير اليها

تتميما لهذا المقام قاعدة قد عرفت ان البيع مورده العين ولا ريب ان العين تشتمل على اوصاف كثيرة تختلف باختلافها الرغبات وتتفاوت بها القيمة فهل
المعاوضة على ذات العين المبيعة بحيث لا مدخل للصفات في العوض او على المجموع المركب من الذات والوصف وبعبارة اخرى هل الاوصاف تقابل بالاعواض
ام لا ولا يختص الكلام بالبيع بل يعم جميع المعاوضات العينية وغيرها حتى ان المنفعة ايضا قد تلاحظ بذاتها كالسكنى والركوب ونحو ذلك وقد
تلاحظ بالنسبة الى اوصاف المنفعة كالاعتبارات التي يختلف بها الرغبة على المنفعة وتنقص فيصير النزاع في ان كل معوض من عين او منفعة
في العقد هل المقابل بالعوض اصل مادته ام هو مع اوصافه وهنا بحثان احدهما بالنسبة الى سائر الصفات غير وصف الصحة وثانيهما بالنسبة
الى وصف الصحة فنقول في الاول ... صفات يوجب زيادة في القيمة ونقصا فيها فان الحنطة مثلا اذا كانت حمراء لها قيمة واذا كانت
صفراء فلها قيمة اخرى وقس على ذلك غيرها من الاعتبارات الاخر فانها تتفاوت قيمتها بملاحظة كونها في مكان دون اخر وفي زمان دون اخر وفي
الاعتبارات المعمولة بالنسبة الى كون عاملها الشخص الفلاني او غيره فتكون الاوصاف مما تختلف به القيم مما لا شبهة فيه ومن هنا يعتبر في التخلص عن
الغرر والجهالة ذكر الاوصاف التي تتفاوت بها الرغبات كما تذكرها في مسألة الغرر واذا خرج المعوض على خلاف الوصف يتسلط العاقد على الفسخ
كما ذكره في خيار الوصف اعتمادا على ادلة نفي الضرر كما نبهنا عليه في تلك القاعدة لكن الظاهر من الاصحاب الاتفاق على ان الاوصاف بانفسها غير مقابلة
بالعوض بحيث يكون قسط من الثمن بازائها بل العوض عبارة عن جوهر الشيء ومادته واما اعتباراته واوصافه فهي موجبة لزيادة القيمة و
نقصانها لا انها ايضا جزء من المعوض ولذلك نصوا على ان فوات الاوصاف لا يوجب التبعيض في الصفقة بل يوجب الخيار نظرا الى لزوم الضرر لكنه
لا ينقص من المعوض جزء حتى يسقط من العوض شيء في مقابله ومجرد اختلاف القيمة باختلافها لا يوجب كونها جزءا من العوض فلا تذهل و
المراد بالاوصاف التي نذكرها هنا ليس اوصاف النوع المميزة بين الانواع بحيث يختلف باختلافها الماهيات كما في الحنطة والشعير والبقر والغنم فانها داخلة
في الماهية ملحوظة في صدق الاسم وبفواتها يختلف الجنس ويوجب بطلان المعاملة وبالجملة الكلام في اوصاف الاصناف لا في اوصاف الانواع التي يعبر
عنها بالفصول المنوعة فان قيل ان المبيع اذا كان مثلا هي الحنطة الحمراء ثم بان على خلاف الوصف فلا ريب ان الوصف وان لم يكن ذاتيا للحنطة لكن بعد
اعتباره في المبيع يصير جزءا اصطلاحيا من المبيع كالنوع فاما ان يكون فواتها مبطلا للمعاملة كما خرج من غير الجنس واما ان يكون موجبا للتبعيض
الصفقة اذ الغرض انما بذل في مقابل هذا المجموع المركب قلنا اعتبار ذلك فيه في المبيع لا يقتضي كونه جزءا من العوض فان من المعلوم ان العوض
عبارة عن الحنطة وكون الوصف الماخوذ فيه نظير الشرط والوجه فيه احتمال انفكاك الوصف عنه وهذا مما بناه العرف فانه لم يكن في نظر اهل العرف جزءا
للمبيع فلا يكون شيء من العوض في مقابله والقيود الاعتبارية في المفاهيم وان كانت كالاجزاء في المفهوم لكنه لا يقع عليه المعاملة فان قولنا
بعت الحنطة الحمراء معناه بعت الحنطة الموصوفة لا بعت الحنطة والوصف فتدبر وبالجملة في المعاوضات كلها من البيع والصلح والمزارعة والمساقاة
والاجارة وغير ذلك لا عبرة بالاوصاف في مقابلة العوض بمعنى انه لا يسقط من العوض شيء في مقابل فوات الوصف بل اما ان يقبل كلا او يرد كلا
وكما لا ينقص بفواته شيء لا يزيد بزيادته ايضا شيء اخر ومن هنا ايضا نقول لو دفع الى القابل ما هو على وصف احسن مما ذكر في المعاملة وجب
القبول وان لم يكن هذا عين ذلك الوصف المشروط لان الوصف ليس عوضا حتى يبطل المعاوضة بتغيره واعتباره انما هو لعدم الضرر وما نحن فيه
اليه الدافع ما هو اعلى فلا ضرر والعين المبيعة قد وجدت فوجب القبول وثانيهما في وصف الصحة لا ريب ان الصحة في الاعيان الخارجية هي الاصل والفساد
على خلافه اما لان الغالب في المخلوقات الصحة فالمشكوك فيه يلحق بها واما لان ما خلقه الله انما هو على نهج مقتضى الطبيعة ولا ريب ان الصحة
عبارة عن كون الشيء على ما هو مجرى الخلقة الاصلية والعيب طارئ على الشيء بالعارض والاصل عدم عروض تلك العارض المخرج للشيء عما هو
مقتضى خلقته وعادته ولذلك ان سائر الاوصاف لابد من ذكرها في المعاملة لاختلاف الرغبات بخلاف وصف الصحة فان عدم ذكرها غير مانع لاقدام
الناس على المعاملة بانيا على كون الشيء صحيحا على طبق الاصل فكان عدم ذكره بمنزلة ذكره ولهذا لو فات وصف الصحة وظهر معيبا تخير
العاقد ايضا وان لم يقيده في العقد لان الصحة بعد قيام هذا الاصل يصير كالشرط الضمني وفواته يوجب الخيار اذا عرفت هذا فنقول قد
علم من ذلك ان الصحة عبارة عن كون الشيء على الخلقة الاصلية ولازمه ترتب الثمرات المقصودة من ذلك النوع والصنف عليه والعيب عبارة عن الخروج

الخروج عن الخلقة الاصلية بزيادة او نقيصة كما ورد في الرواية فنقول هل وصف الصحة في المعاوضات جزء من المعوض او كالجزء بمعنى انه
مقابل بالعوض بحيث لو فات الصحيح يلزم من ذلك سقوط جزء من المعوض في ازائه ام لا يحتمل بعضهم انه جزء وذلك لوجوه احدها
ان الصحة من الاوصاف الداخلية بمعنى انه عبارة عن كون الشيء على مقتضى خلقته فهي بمنزلة الفصول المنوعة الداخلة تحت الاسم وفيه
ان الاسامي لا ريب في وضعها للاعم من الصحيح والفاسد لعدم الصحة بالسلب وتبادر القدر المشترك وسبق الصحيح الى الذهن انما هو لانصراف
الاطلاق كما لا يخفى فالاسم اعم من كونه صحيحا وفاسدا وعلى فرض كونه منوعا ايضا لا يلزم انقسام العوض بالنسبة اليه اذ لو
كان منوعا للزم بطلان المعاوضة لو خرج معيبا لانه من غير الجنس بناء على هذا التقرير مع انه ليس كذلك وثانيها ان الصحة من الاوصاف التي تزاد
بها القيمة فلو لم يكن شيء من العوض في مقابلها لما كان زيادة القيمة بسببه ونقصانها بفواتها وفيه ان هذا لو كان سببا لكونه جزءا من العوض
مقابلا بالعوض للزم ذلك في سائر الاوصاف ايضا اذ الاوصاف كلها يختلف بها القيم وتتفاوت بها الرغبات مع ان الاجماع قائم فيها على عدم
كونها مقابلا بالعوض ودعوى ان ذلك لعله خرج بالدليل والا كان مقتضى القاعدة تبعض العوض ايضا ولا من القول بان زيادة القيمة
ونقصانها بسببها اعم من كونها مقابلة بالعوض فالقاعدة عدم التبعض الا فيما ثبت بالدليل ولم يثبت مع ان العرف شاهد على ما قلنا
وثالثها ان الاجماع قائم على ان المبيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار بين الفسخ وبين الارش وهو تفاوت ما بين القيمتين من الثمن
وهذا ليس الا تبعيضا للصفقة كما انه اذا تلف بعض المبيع او ظهر مستحقا تبعضت بمعنى ان المشتري له الخيار بين اخذ الباقي بالنسبة من
الثمن وبين فسخ الكل وليس الارش الا عبارة اخرى عن ذلك فقضاء المعلوم ان وصف الصحة يعد في مقابل العوض ولذلك لم يعتبر التفاوت
في باقي الاوصاف بخلاف وصف الصحة مضافا الى جريان بعض الاحكام الجزئية فيه في باب الصرف وغيره كما ذكره الفقهاء ولا يخفى على من راجع فيه
ان قيام الاجماع على ذلك في البيع لا يجعلها كاشفا عن كونها مقابلا بعوض بل هو حكم ثبت بالدليل وايضا لو كان الارش على القاعدة
بمعنى كونه استرجاعا للجزء من الثمن في ازاء جزء من المبيع للزم كون الارش من الثمن بعينه مع ان الفقهاء بنوا على ان الارش انما يعتبر من النقد
الغالب فهو دليل على ان ذلك غرامة جبرية الربط له بالمعاملة دفعا للضرر المشتري وبالجملة كما ان جريان هذه الامور لا يدل على عدم الجزئية فما
ذكرته من الارش ايضا لا يدل على الجزئية والمقابلة بعوض والمدار في ذلك على العرف ولا ريب ان المقصود في المعاملة ليس الا الماهية والصحة مقصودة
من الخارج لوجوب زيادة القيمة وشدة الرغبة فاذا خرج معيبه فلا ريب في وجود المبيع بتمام اجزائه وهذا وصف مقصود فقد فات وبالجملة
لا اعرف لجعل الارش على القاعدة وجها يعتمد عليه والحوان وصف الصحة ايضا كسائر الاوصاف وثبوت حكم الارش في البيع انما هو بالدليل
فان تعدينا على سائر المعاوضات كالصلح والاجارة ونحوها فانما هو بالمناط المنقح او بشيء اخر كما انا قد تعدينا من الثمن الى الثمن للاجماع
على اتحاد حكمها ولو لم يكن هناك دليل معتمد فيقتصر على محل الدليل في ثبوت الارش وغاية ما يثبت في المقامات الاخر الخيار كخيار الوصف
ويختص الارش بالبيع ويخطر بالبال هنا كلام في تطبيق الارش على القاعدة ولعله من افادات شيخنا موسى بن جعفر العربي عند قراءتنا
عليه في خيار العيب وهو ان المقرر عندنا ان المبيع قبل القبض مضمون على البايع ولا فرق بين تلف الكل وتلف البعض فلو تلف البعض
سقط بحسابه من الثمن فلو اختار الابقاء فقد رجع في الحقيقة الى عوض الجزء التالف وهو ما يخصه من الثمن بالنسبة والا للزم الجمع بين
العوض والمعوض فالارش في الحقيقة ضمان التالف غاية في هذا المقام يسمى بالارش وفي مقام اخر بالمثل والقيمة وفي مقام اخر بالمثل
والقيمة وفي مقام باجرة المثل والمعنى في الجميع ضمان التالف وهذا الكلام لا ادري له نفعا فيما اردناه من تطبيق الارش على القاعدة حتى يسري
الى سائر العقود ويجعل الصحة من موارد العقد ومن متعلقاته في كل معاوضة بل في كل عقد اما الاول فلان هذه القاعدة وهو الضمان
قبل القبض انما هو مختص بالبيع وما يلحقه حكمه من العقود باجماع ونحوه كالاجارة ولم يدل دليل عام على ان كل عوض ومعوض في معاوضة
فهو مضمون على صاحبه ولو كان باذن المالك الجديد ما لم يحصل القبض وذلك واضح فلو سلم هذا المطلب ايضا لم ينفع في التسري الى الابواب
الاخر في اثبات حكم الارش وجعل الصحة كالجزء واما ثانيا فلان هذا متى ما دخل تحت باب التلف فلا معنى لكون ذلك مختصا بالعيب كل وصف

وكل جزء اذا تضرر فيه البايع او غيره او تلف فيضمن ذلك للمشتري وكذلك في ساير المعاوضات وهذا الغير تماما للارش على حكم المعاوضة
بل هو بعينها اخرى يصير ان لما قد صار مال المشتري ما لم يفسخ وحيث ان البايع اتلفه فهو ضامن له وهذا يجي لو غير البايع تركيب المبيع وغيره
الى صفة اخرى ادنى قيمة منه فهو ايضا ضامن لو لم يكن للعيب في ذلك مدخلية ولم يكن ثبوت الارش على قاعدة المعاوضة واما ثانيا فلان الضمان انما هو مع
الاتلاف واما مع التلف السماوي فلا معنى لتغريم البايع فان قلت انه من جهة انه مضمون عليه كيف كان رجع الى قاعدة ضمان المبيع لا الى قاعدة الاتلاف
وقد ذكرنا انه يختص بالبيع فكيف يسري الى غيره الا بدليل مضافا الى ان ضمان المبيع على البايع انما هو على حسب ما كان حال البيع فغاية ما ذكرت مفيد
انطباق الارش على القاعدة اذا كانت العيب حادثة بين العقد والقبض واما لو كان العيب موجودا فيه قبل العقد فلا ربط لذلك في ضمان البايع
للمبيع لان المبيع قد صار مبيعا على حالة كونه معيبا ولم ينقص من ذلك شيء ولم يتلف من ذاته ولا من صفته شيء في يده حتى يكون ضامنا له فلو لم يثبت
حكم الارش مطلقا من الدليل فلا ينفع قاعدة ضمان المبيع في ذلك بل يكون حكمه كساير الاوصاف التي اقدم عليها المشتري ثم انكشف خلافها او
لا ريب في ذلك ليس الا في البايع للوصف والا للزمه ان نقول بغرامة الاوصاف كما لو غير البايع الوصف بعد البيع وقبل القبض بل انما هو
خروج المبيع على غير الوصف الا مع خيار الرد دفعا للضرر واين ذلك من تطبيق الارش على القاعدة وبالجملة من لم ينظر تاما في الفن لا يغفل
عن مثل خطرات الجهال باجمعها في تتميم المدعى ولم اجد شيئا يركن اليه في جعل الصحة في حكم الجزء حتى ينطبق باب الارش على القاعدة كما زعمه
طايفة وليس كلام شيخنا المذكور على الظاهر الا في خصوص انطباق الارش على القاعدة في بعض الصور وفي خصوص البيع والا فهو اجل عن الاعتماد على
امثال هذه الكلمات الموهومة في النظر والا فلا نعم على العود على النظر ثم العود حتى يتضح الامر بالله الهادي ما عدا لا ريب ان مورد الصلح
يكون منفعة وحقا كما يكون عينا وقد نص على ذلك الاصحاب في كتاب الصلح ولا يكاد يظهر بينهم في ذلك خلاف وقد ذكروا ان الصلح يقوم مقام
البيع والهبة والاجارة والعارية والابراء نعم لهم كلام في انه يختص بصورة سبق النزاع ام لا وقد اطبق اصحابنا على التعميم لهم كلام ايضا في كونه
فرعا للعقود المذكورة بمعنى كون الصلح في الحقيقة عبارة عما يقوم مقامه من العقد غاية الامر اختلاف العبارة لا انه جار في جميع احكام المنوب عنه عليه
كما نسب الى الشيخ الطايفة وفرعوا عليه في ابواب الفقه تفريعات كثيرة لا يخفى على المتتبع او كونه اصلا برأسه كما ذهب اليه المشهور بل لا يكاد يظهر في ذلك
خلاف بعد التتبع لعموم اوفوا بالعقود واصالة عدم جريان احكام غيره فيه وعدم دخوله تحت اسامي العقود وهنا كلام اخر مسكوت عنه في كلام الاصحاب وهو ان
العين لم يصالح عنها والمنفعة لا اشكال فيهما من جهة ان ذلك قد تنقح في كتاب البيع والاجارة المنافع والاعيان القابلة للمعاوضة واما الحق
فلم يتبين مراد الاصحاب من ذلك ولم يعلم ان مرادهم جواز الصلح على كل حق الا ما قام الدليل على عدم الجواز فيه او جواز الصلح على الحق في الجملة
بمعنى كون مورده اعم من العين والمنفعة وليس غرضهم بيان ان اي حق يصير مورد الصلح واي حق لا يصير وبالجملة نقول لا ريب ان من الاعيان
والمنافع والحقوق ما هي قابلة لشيء منها وما هي مشكوك فيه فما هي قابلة للبيع والاجارة والابراء من الاعيان والمنافع والحقوق فلا كلام في ان
الصلح ايضا يتعلق بها لعموم الصلح جائز بين المسلمين الا ما احل حراما او حرم حلالا والظاهر ان هذا مما لا يجب فيه وانما الكلام في الاشياء
التي لا يقع مورد العقود الاخر ولا كلام فيه ايضا في خصوص اعمية الصلح في الجملة بمعنى ان من الاعيان والمنافع ما هو غير قابل للبيع والاجارة
وهو قابل للصلح لكن لا ريب ان ذلك ليس فيما هو مسلح نظرا من بطلان اصل القابلية بل ذلك بحسب العوارض كالجهل ونحوه وبعبارة اخرى
اعمية الصلح في الاعيان والمنافع عنهما انما في اختلاف الصفات لان شيئا غير قابل للبيع بالذات فيكون قابلا للصلح وقد اشرنا سابقا في الضابط
ان عقود المعاوضات كلها مبنية على اعتبار عوض طالب له فيه مع وجود النفع المحلل المقصود عند العقلاء كما اشار الى الضابط المحقق الثاني
في شرح القواعد في كتاب البيع ويوافقه البيع والصلح من عقود المعاوضات كما نص عليه المحقق الثاني حتى ان قيامه مقام الابراء ايضا لا يكون
الا بصورة معاوضة كقولك صالحتك عن عشرة بخمسة واما في الحقوق فهل هو ايضا بمعنى كل حق ثبت جواز اسقاطه والابراء عنه يجوز كونه
مورد الصلح او لا بل يجوز ان يكون من الحقوق ما لا يسقط بالاسقاط ولكن يمكن الصلح عليه ويلزم وتفصيل الكلام ان الحقوق منها
ما علم بالاجماع والضرورة انه غير قابل للسقوط بصلح ولا بغيره كحق استمتاع الزوج عن الزوجة فانه لا يسقط باسقاطه وكذا الوصايا

العقد
تلك
فيما لا يمكن ان يكون مورد العقود الاخر غير الصلح

عند اهل الاستمتاع متى شاء وكذا حق السبق في باب الرماية فانه اذا اصاب احدهما ان يهدي الاخر ولم يتم النضال فلا يجوز الصلح على اسقاطه الزايد كما نص عليه في الروضة لما فانه لمشروعية المعاملة اولا الاجماع ومنها ما نا علم قبوله للاسقاط بلا عوض او بصلح كالحقوق المالية من حق خيار او حق شفعة او حق قصاص ونحو ذلك فانها قابلة للاسقاط وقد نص على ذلك الفقهاء في ابواب الفقه كما لا يخفى على المتامل ومنها ما هو مشكوك السقوط والعدم ومعلوم عدم السقوط بالاسقاط المجاني ومشكوك السقوط بالصلح وله موارد في النظر الان نذكرها اكثرها بعد التامل ويستبين لك بما هو في النظر حتى يكون عنوانا للبحث احدها الصلح على مثل حق الابوة وثانيها الصلح على حق الحضانة وثالثها الصلح على حق الولاية لو كان الولي اثنين كالاب والجد اذا صالح احدهما حق الاخر لشيء ورابعها صلح حق القسمة للزوجات وكذا حق المضاجعة والمواقعة ولعل المسألة مفروضة في كتب الفروع وخامسها الصلح على حق رجوع الزوج فيما اذا طلق رجعيا بان يصالح الزوج عن ذلك بشيء حتى لا يبقى له بعد ذلك رجوع وسادسها الصلح على الحقوق الثابتة في العقود الجائزة كحق الفسخ في نحو الشركة والمضاربة ونحوهما وحق العزل في الوكالة وحق المطالبة في القرض الحال ونحوه والعارية ونحو ذلك فهل يجوز الصلح على شيء من ذلك حتى يلزم ويسقط الحق ام لا وسابعها الصلح على مثل حق السبق في امامة الجماعة او في المسجد ونحو ذلك وثامنها الصلح على حق التولية التي يجعل في مثل الوقف ونحوه وتاسعها الصلح على حق النفقات في مثل الابوين ونحوه وعاشرها الصلح على حق الفسخ في النكاح بسبب احد العيوب والحاصل الغرض من هذا البحث ان الصلح هل هو صحيح في كل حق على مقتضى القاعدة الا ما اخرجه الدليل سواء كان من الحقوق المعلوم جواز اسقاطه مجانا او المعلوم عدم جواز اسقاطه كذلك او مشكوك في جواز اسقاطه وعدمه ام لا بل لا يصح الصلح الا على ما صح الابراء عنه والاسقاط وينبغي ان يعلم ان هذه المسألة ليست مسألة الفرعية المعهودة في كتب القوم في نهاية بيانه على ان حكم الصلح في الجنا ونحوه هل هو حكم العقود الخمسة ام لا وهذه المسألة مبنية على ان مورد الصلح هل هو عنوانا عاما يمكن ان يكون مورد الاحد العقود الخمسة من اسقاط او غاية او نحو ذلك ام مورده اخص من ذلك فيمكن صحة الصلح على شيء ليس قابلا لشيء من المعاملات الخمسة وهذا الفرق لا يكاد يشتبه على من له خبرة بمذاق الفن اذا عرفت محل البحث فنقول المسألة ذات وجهين بل ذات قولين ظاهر بعض عبارات الفقهاء كون الاصل في كل ما شك فيه جواز الصلح ولذلك تراهم يصححون في المقامات التي لا يقبل الصلح عليه وهو ظاهر بعض المعاصرين ايضا بل قد تداول الصلح على حق الرجعة وعلى حق الفسخ في العقود الجائزة في بلاد العجم على ما نقلوا عنهم وهو لا يناسب الا من فتوى من يعتمد على قوله من العلماء وظاهر طائفة من المعاصرين ممن لم يحضر منا من اشتغلنا عنهم الشيخ الفقيه المحقق موسى بن جعفر الغروي قدس سره فيما حضرنا عليه في الدرس عنه فيما قرأنا عليه عدم جواز الصلح الا على ما يقبل الاسقاط و الحجة الاخرى ليس الصلح مشرعا بل انما هو ملزم ومن يجعله حجة في هذه الابعاد عدم جواز الصلح على حق لم يثبت جواز اسقاطه بغيره ومنشأ الخلاف ان عموم ما دل على ان الصلح جائز بين المسلمين الا ما احل حراما او حرم حلالا هل يشمل مثل ذلك ام لا فيمكن ان يقال ان الصلح امر عرفي وهو قطع النزاع او اسقاط المطالبات او تمليك ما يقتضيه تمليك الاعيان والمنافع وليس له حقيقة شرعية توجب الاجمال ولا ريب ان المفرد المحلى باللام اما موضوع للطبيعة كما عليه المحققون والاحكام تتعلق بالطبائع على المختار فيكون حكم الجواز بناء على الطبيعة المستلزمة لسريانه الى الافراد كافة سيما مع حذف المتعلق القاضي بالعموم في اغلب المقامات وانما ليس موضوعا له ولا يجوز تعلق الاحكام بالطبائع فاما ان يراد منه جميع افراده فهو المطلوب او الفرد المعين ولا قرينة عليه او الفرد المنتشر وهو مستقبح في كلام الحكيم في مقام البيان لعدم الفائدة فلا اشكال في افادته العموم والمراد بالجواز الحكم التكليفي بمعنى الاباحة فيكون مفيدا للصحة اذ لا شيء من العقد الفاسد بمباح واما الحكم الوضعي بمعنى الصحة والمضي فان كلامه في دلالته على العموم ليس في اللفظ ما يفيده تقييده ببعض الافراد او الاحوال والاصل عدم التخصيص لانه لو خرج منه بعض افراده جزما فانا نقول خروج بعض غير قادح في الحجية في الباقي وليس فيما بين المشكوكات في الدخول والخروج علم اجمالي بخروج البعض حتى يسري اجماله الى العام مع ان ذلك بناء في احتجاج العلماء بهذا العموم في كل مقام واما التخصيص بما احل حراما او حرم حلالا فمعناه اجمال وتفصيل نذكره مشروحا ومبسوطا في مبحث الشروط اذ هما من هذه الحيثية سواء ولا دخل له فيما نحن بصدده فنقول كل ما شك في جواز الصلح عليه وعدمه نتمسك بعموم جواز الصلح الا ما اخرجه

الدليل

الدليل فان قيل الظاهر من ذلك بيان مشروعية الصلح في الجملة فلا عموم فيه ولا اطلاق قلت مع ان هذا بناء في استدلال الفقهاء به في موارد الشك
في شرط او مانع ولا فرق بين الافراد والاحوال وثانيا ان وجود الاستثناء في الرواية دليل العموم وانه هو المراد فيصير المعنى ان كل ما هو غير المستثنى
فهو جائز وثالثا ان هذا نظير غيره مما عموم في ابواب الفقه من قبيل احل الله البيع ونحو ذلك مع انه لم يستشكل فيه مستشكل في افادته العموم ولا ريب في التمسك
بها في موارد الشك فان قلت ان الظاهر منه جواز الاصلاح ورفع الشقاق ولا دخل له فيما اردته من العموم قلت هذا رجوع عن عقدية الصلح ومصير الى ما ذهب اليه
العامة من اختصاص الصلح بمقام النزاع فان قلت نقول انه عقد بلفظ صالحت لكنه على حسب ما يجوز في غيره من العقود بمعنى انه يتعلق بكل ما يتعلق به العقود
من اعيان او منافع او حقوق ونحو ذلك ولا يلزم من ذلك التعميم الى ما لم يثبت المعاملة فيه بغير الصلح قلت هذا في الحقيقة ارجاع الى قول الشيخ بالفرعية من جهة
وان لم يكن عين ذلك القول بل هو احد الاحتمالات في كلام الشيخ فان في بيان مراده لنا كلاما طويلا ليس هذا موضع ذكره ويحتاج الارجاع الى ذلك
الى وجه مخصص ومقيد مع ان ذلك يجري في احل الله البيع اذ لقائل ان يقول ينصرف الى ما يجوز فيه الهبة مثلا والهبة ينصرف الى ما يجوز فيه البيع والاجارة ينصرف
الى ما يجوز فيه العارية والجعالة وبالعكس وبالجملة صرف العموم الى ما ثبت قيام نظايره من العقود مقامه محل اشكال يحتاج الى الدليل مع انا نتمسك
في الصلح على المجهول او على ما لا يقدر على تسليمه او نحو ذلك من الامور التي لا يقع عليها بيع وغيره بعموم الصلح جائز فلو بني على الانصراف الى موارد
البيع والاجارة والابراء ونحوها لما كان لنا الاستدلال موقع اصلا فان قلت ان الانصراف الى الخصوصيات ما يصح فيه العقود الاخر لا الى نوع
ذلك كما ذكر في تحرير محل النزاع بمعنى ان كل ما هو قابل لنوع عقد بذاته لتعلق احد العقود الخمسة عليه فهو قابل لوقوع الصلح عليه مع قطع النظر
عن الجهالة مع جهتها معلوميته ونحوها ولا يلزم زيادة بين المقامين قلت نعم ولكن الصرف الى ذلك الطايفة مفتقر الى دليل يدل على ذلك ولم نجد ما يقتضي
ذلك والعموم شامل ويمكن ان يقال لا ريب في انصراف الادلة في اجناسها وانواعها الى المتعارف وخصوصا في المطلقات وان الصلح من باب المطلق لا العام
فينصرف الى ما هو المتعارف بين الناس في زمن الخطاب ولا شبهة في ان الصلح على الاعيان والمنافع والحقوق القابلة للاسقاط المجاني كالخيار ونحوها
متعارف وشايع كما يكشف عنه العرف اليوم ويدل عليه ملاحظة السير والتواريخ فانها تشتمل على وقوع الصلح في الازمنة السابقة على الحصر
المذكورة واما ما هو غير قابل للاسقاط فليس الصلح عليه متعارفا جزما بل ما نشك في امكان اسقاطه وعدمه فلا تشمله الادلة ولا يمكن التمسك بها في جواز
الصلح ومشروعيته في الافراد الشايعة الى غيرها لوجوب العقد المتيقن نعم ينبغي الكلام في ان كل ما نشك في انه قابل للاسقاط بالابراء ونحوه هل
الاصل ان يكون قابلا للاسقاط ام لا والذي يقتضيه النظر ان الاصل عدم السقوط لاصالة البقاء ما لم يدل دليل على السقوط نعم يمكن تحصيل الاجماع
على ان الناس مسلطون على حقوقهم في الاسقاط والتمسك بعموم ما دل على التجاوز والعفو وهو مقام آخر وبالجملة الاقتصار في الصلح
على ما يقبل الاسقاط اشبه وان كان التعميم لا يخلو من وجه معتمد ومن ذلك الباب الصلح على اليمين في المنازعات اسقاطا او دفعا او اخذا
بصورها المتشعبة كما تناوله بعض المتفقهة والله العالم فائدة قد عرفت ان مورد الاجارة انما هو المنافع ولا تعلق لها بالاعيان فلا ينبغي للمستأجر
ان يتصرف في عين مال المؤجر في شيء ولا ينبغي ان يتلف عين في الاجارة بذلك وقد وقع الاشكال في موارد منها استيجار المرضعة للرضاع فان المرأة
المستأجرة للرضاع لا ريب انه يتلف بذلك اللبن منها بل هو المقصود بالاجارة وهذا مخالف لما هو وضع الاجارة من تعلق الغرض فيها
بالمنافع دون الاعيان ومنها الاستيجار في الحمام فانه يتلف فيه الاكثر بل العمدة في ذلك هو الماء فكيف يكون ذلك من باب الاجارة ومنها
ما ذكره الشهيد الثاني في كتاب الزكوة من الروضة من استيجار الارض للرعي وذكر انه من باب السوم والعلف فلا يتعلق به شرط وجوب الزكوة ومنها
استيجار البئر للسقي فانه يستفاد صحته من بعض العبائر مع انه لا ينطبق على مقتضى الاجارة ونظاير ذلك مما لا يخفى على المتتبع والوجوه المتخيلة
في امثال ذلك امور احدها ان يكون كل ذلك معاملة مستقلة غير داخلة في عنوان الاجارة قد ثبت صحتها بالاجماع او السيرة المستمرة
الكاشفة عن تقرير المعصوم وليس من هذا الباب حتى يورد به الاشكال على المقام وثانيها ان يكون من باب الاجارة لكنها خرجت عن القاعدة بالدليل
وسر مشروعية امثال ذلك وان كانت على خلاف القاعدة توفر الدواعي ومسيس الحاجة ولزوم العسر والحرج لو لم يكن ذلك مشروعا وثالثها
ان يقال ان الاجارة موضوعة لتمليك المنافع والمنفعة امر عرفي لا ضابط لها شرعا حتى تختص بما يقابل العين فيكون معناها تحت الامر الحكمي

ان يقول

الانتزاعي كالسكنى والركوب بل منفعة كل شيء انما هو بحسبه والمدار على ما يعد في العرف منفعة ولا ريب ان اللبن منفعة للمرضعة كالخدمة والحضانة
وان الماء منفعة للبئر والحمام والعلف منفعة للارض ونحو ذلك وان كان كل من هذه المنافع اعيانا ولو لوحظت بانفسها لكن باعتبار نسبتها
الى موضوعاتها تعد منافع في العرف فلم يخرج عن قاعدة الاجارة بل هي باقية على وضعها من كونها ناقلة للمنفعة دون العين والمراد بالعين
ما قصد بقائه واستقل في اللحاظ ولا ريب في هذه الفروض ان العين المستاجرة الا البئر والحمام والمرضعة والارض وهي باقية على حالها لم يتلف
منها شيء والتالف انما هو منافعها عرفا فلا تخالف فيها للقاعدة اصلا ومجمل هذا الكلام ان المنفعة لا يكاد ينضبط بل هي يدور مدار
العرف فان قلت لا ريب ان الثمرة بالنسبة الى البستان ايضا تعد منفعة والصوف والحليب بل السخال ايضا تعد منافع للغنم فينبغي ان يجوز استيجار الغنم
لذلك مع انه لا يجوز قلت بعد تسليم عدم الجواز ان العرف يفرق بين ما ذكرت وبين ما نحن فيه اذ الثمرة لها وجود مستقل وتابعيته مستقلة فان
المدار في ذلك هو العرف ولا ريب ان ما البئر لا يعد ملكا على حده بخلاف ثمرة البستان ونحوها وبالجملة فلا مانع من ارجاع المنفعة الى العرف و
جعل كل ذلك من باب المنافع التي يتعلق بها الاجارة ورابعها ان يقال ان المنفعة المقصودة في هذه المقامات انما هو المنفعة المصطلح عند الفقهاء
من الخدمة في المرضعة والاستقاء في البئر ورعي الاغنام في الارض والدخول والخروج والكون في الحمام وليس المقصود في ذلك الا عينا بل هذه الاعيان
كلها توابع كما سنذكره في توابع متعلقات العقود فان التوابع لا عبرة بها كماء البئر في اجارة الدار للسكنى فان الدار المستاجرة للسكنى لا يراد منها
الا هذه المنفعة لكن يستعمل الماء من باب التبعية كما ان الكتب في الاستيجار للتلقيح والمداد للكتابة ونحو ذلك فيجعل جميع الاعيان التابعة في هذا
المقام من قبيل التوابع اللاحقة والتحقيق ان جعل هذه المعاملة من باب العقد المستقل غير ظاهر وان لم يكن خصوصا الرضاع فان الفقهاء
ذكروه في باب الاجارة وصحة استيجار البئر للاستقاء والارض للرعي ممنوع وان ذكره الشهيد الثاني وان امكن ان يقال بصحته عقدا مستقلا لكن
ذكر الرضاع في الكتاب بطريق الاجارة يدل على كون الاسترضاع من باب الاجارة وكذا في روايات الاسترضاع فانها كلها عبرت بلفظ الاجارة
فلا وجه لجعلها عقدا مستقلا وكذا البئر للاستقاء والارض للرعي فانهما ايضا يسميان في العرف واللغة اجارة وتسمية المتعة ايضا اجارة لا
ينافي ذلك لانها ايضا اجارة بالمعنى الاعم وان جعل لها الشارع احكاما خاصة او نقول ثبت مجازية الاطلاق هنا بالدليل ولا يلزم من ذلك مجازية
الاطلاق على الرضاع واما جعل هذه الاعيان من التوابع والمعقود عليه لا وجه له ايضا لان التوابع ليست امورا جعلية اعتبارية بمعنى ان كلما
فرضته تابعا يصير تابعا بل المراد بها ما هو تابع وداخل في الاطلاق عرفا كما سنحققه في بحثه واللبن ليس من توابع المرضعة والخدمة ولا العلف
من توابع الارض سيما ان التابع يعتبر فيه مع كونه تابعا للغير عدم كونه مقصودا بالذات وكون المقصود سواه وهنا ليس كذلك اذ ليس المقصود من الحمام
الا الماء ومن المرضعة الا اللبن كما لا يخفى فكيف يمكن جعل هذا تابعا مع ان ذلك مستلزم لجواز استيجار الشاة للحليب ونحو ذلك مع انه خلاف الاجماع و
ليس المناط الا ذهاب العين واما جعلها من باب الاجارة بتعميم المنفعة الى كل ما يعد في العرف منفعة فضعيف اولا بالاطباق من الاصحاب على ان المنفعة
المقصودة في الاجارة هي المنفعة الحكمية دون كل ما يعد نماء ومنفعة بالمعنى الاعم وثانيا بان الصحة الاجماع على كل منفعة بهذا المعنى يستلزم صحة
الاستيجار للارض لجمع علفها والبستان لثمرته والغنم ونحوه لحليبه ولصوفه ونحو ذلك فان كل ذلك يعد منفعة في العرف فيصير دائرة الاجارة
اوسع من ذلك كله مع انه خلاف الضرورة فكيف يعقل التعميم كذلك ولو لم نعمم فاي فارق في هذه المقامات واقرب الوجوه في ذلك جعل مثل الرضاع
خارجا عن قاعدة الاجارة بنص الكتاب والسنة والاجماع وكذا الحمام للسيرة القطعية على ذلك والسر في مشروعيتها كلزوم العسر والحرج لو لم
يشرع ذلك وما عدا ذلك مما يحتمل كونه من هذا الباب كاستيجار الحيوان الحلوب للبنه ولصوفه ونحو ذلك فكلها باطلة ونظير ذلك من المعاملات الفاسدة
بين الناس مما لا يبتنى على اصل الشرع عادة حتى نقول بلزوم صحته بالسيرة كما في الحمام بل اصحاب التدين المتشرعين يتجنبون عن ذلك فالحكم فيما
لا دليل على مشروعيته بعينه بالبطلان وفيما عليه دليل بالصحة سواء جعلته من باب الاجارة او معاملة مستقلة او فوق في النظر القاصر ان كان
الفقيه لا يعجز عن تخريج الوجوه المصححة قاعدة لا ريب ان مورد الوكالة ما يصح النيابة فيه كما نص عليه المعظم وكل ما لا يصح النيابة فيه لا يصح الوكالة
فيه وفسر المحقق الثاني والشهيد الثاني تبعا للعلامة والشهيد ان كل ما لم يتعلق غرض الشارع بصدوره من مباشر معين جاز فيه

النو

التوكيل وكلما تعلق الغرض بصدوره من مباشر معين من غير جانبه للتوكيل بعينه لا يجوز فيه التوكيل وهنا امور علم كونها من قبيل القسم الاول كالبيع
والحوالة والضمان والشركة والقراض والجعالة والمساقاة ونحو ذلك والنكاح والطلاق والخلع والصلح والرهن وقبض الثمن والوكالة والعارية
والاخذ بالشفعة والابراء والوديعة وقسمة الصدقات واستيفاء القصاص والحد وقبض الديات واثبات حدود الادميين وعقد السبق والرمي
والعتق والكتابة والتدبير والدعوى واثبات الحجة والحقوق والخصومة سواء رضي الخصم او لم يرض وبيان العفو وانواع الفسخ من وقف وهبة
وخلع وغيره والوصي والوصية من الجانبين وفعل ما يتعلق به الوصية ما لم يمنع مانع وامور علم كونها من قبيل القسم الثاني كالطهارة و
الصلوة الواجبة مادام الحيوة والصوم والاعتكاف والحج الواجب مع القدرة والنذر واليمين والعهد والمعاصي من نحو زنا وغصب وقتل
فان احكامها تتعلق بالمباشر دون الموكل والقسم بين الزوجات والظهار واللعان والعدة ونحو ذلك اثبات حد الله تعالى ومنها امور لم يعلم
كونها من احد الجانبين كالتوكيل في السلم او في الجهاد او الواجبات الكفائية وفي اثبات اليد على المباحات من احتطاب او احتشاش او حيازة او غير
ذلك وفي الالتقاط والشهادة على احتمال وفي القضاء على بعض الصور والتوكيل على الاقرار مطلقا وفي النوافل والمستحبات من الادعية وغيرها
من الزيارات او في اداء الزكوة والخمس والكفارات ونحوه في وجه فنقول هل الاصل في كل مقام شك في جواز النيابة وعدم جوازها وترتب عليه
الوكالة وما بمعناها من جعالة او اجارة ونحو ذلك تمام الاصل في ذلك على الجواز حتى يثبت بالدليل ولم يعهد من الفقهاء في ذلك البناء كلام فانهم
ذكروا بعض ما يجوز فيه النيابة وبعض ما لا يجوز فيه ذلك ثم احالوا معرفة ذلك الى التتبع والاستقراء والدليل التفصيلي وبناؤهم من ذلك
انه لا يرجح احد الجانبين ما لم يكن هناك دليل يدل على احدهما ولو هناك ضابط للنوبة سيما مع ما نراهم من التردد في بعض المقامات من جهة
ترددهم في كون هذا الامر مما يشترط فيه المباشرة ام لا ولا بد ان نذكر ان الاصل القاعدة مع احد الجانبين فيمكن ان يقال ان الاصل عدم الجواز لوجوه
احدها اصالة عدم ترتب الاثر الشرعي على ما تحقق عبادة او معاملة او عقدا او ايقاعا فان ذلك لو صدر عن المباشر قطع بحصوله تحت الادلة و
ترتب عليه الآثار المجعولة في الدنيا او في الاخرة بخلاف ما لو فعل غيره فان ذلك مشكوك فيه والاصل عدم الترتب وثانيها استصحاب بقاء شغل الذمة
او بقاء الامر المتعلق بذلك الفعل بما كان عليه سابقا وهو بمنزلة ما ذكرناه من اصالة عدم ترتب الاثر وثالثها ان الوكالة من العقود المقررة
والاصل الاولي فيه الفساد حتى يثبت بالدليل ولم يقم على صحته دليل في سوى ما علم جواز النيابة فيه فانا نعلم ذلك لا دليل على صحته فيبقى تحت اصالة
الفساد ورابعها ان الظاهر من مذهب الاصحاب انه لو لا الاجماع على الجواز الا فيما كان هناك دليل لذلك يحتاج في اثبات الجواز
الى دليل ومن هنا ذكروا موارد الجواز وعللوه بما يقابل لانه موجبة للصحة وظاهر ذلك انه ما لم يثبت الجواز فهم يتوقفون ذلك على العقد وخامسها
ان الظاهر من اوامر الشرع كما ذكرناه في العبادات هو المباشرة بمقتضى اللغة والعرف فيكون ذلك قيدا وما لم يعلم مباشرته لم يتحقق الامتثال
في المطلوبات الشرعية واجبة كانت او مستحبة عينية او كفائية وتعبدا اخرى كلما هو مطلوب شرعا مامور به يكون مقتضى القاعدة فيه اشتراط المباشرة
وعدم جواز النيابة والوكالة فيما دل عليه الدليل كما دل فيما ذكرناه من الموارد وفي اكثر العبادات في الميت كما هو المتعارف عند الناس ويمكن القول
باصالة الجواز لوجوه احدها ان الوكالة عقد من العقود وكلما شك انها صحيحة او فاسدة فيرجع فيه الى ما قررناه سابقا من اصالة الصحة لا يقال ان
ذلك انما هو فيما اشتبه الحكم في العقد مع العلم بالموضوع لا فيما اشتبه الموضوع وما نحن فيه من اشتباه الموضوع لان ما لا يجوز فيه النيابة لا
يجوز فيه الوكالة اجماعا وما يجوز فيه النيابة يجوز فيه الوكالة بلا كلام وهذا مصرح به في كلام الفقهاء حيث ذكروا انه يشترط في الوكالة ان يكون
المورد مما يجوز فيه النيابة وموارد الاشتباه التي هو محل بحثنا انما هو من شبهة الموضوع لانا لا نعلم انه مما يقبل النيابة حتى يجوز فيه الوكالة
او مما لا يقبل فلا يجوز ولا ريب ان الاصل في شبهة الموضوع ليس هو الصحة لانه قد خرج عن عموم اوفوا بالعقود في خصوص الوكالة ما لا يقبل
النيابة ولا ندري ان ما نحن فيه داخل في المستثنى او المستثنى منه فكيف يتمسك في ذلك ايضا بالعموم ومن هنا يعلم ان وجود دليل عام في خصوص باب
الوكالة ايضا لا ينفع في اصالة الجواز فضلا عن عموم اوفوا بالعقود لانه لو فرض دليل دل على ان الوكالة جائزة بين المسلمين كما في الصلح فنقول لا
ريب في خروج ما لا يقبل النيابة عنه فيصير المشكوك فيه من باب الشبهة في الموضوع فلا يمكن التمسك بالعام في هذا المقام فتدبر لانا نقول ان قد

بيّنا ان الاصل في شبهة الموضوع ايضا الصحة كما ذكرناه سابقا فراجع وثانيا نقول انا لا نسلم خروج ما لا يقبل النيابة عن ادلة الوكالة بل
كلما خرج عن دليل الوكالة صار مما لا يقبل النيابة نعم لو ورد مخصص بلفظ ما لا يقبل النيابة لكان موجبا للاجمال لكنه ليس كذلك ولو كان
مثل ذلك مما يضر بالتمسك بالعموم في مورد الشك لم يصح التمسك بعام مطلقا فان كل شيء او كل ماء طاهر مخصص بالنجس النفس الامري قطعا
فكلما شك فيه فيصير مما شك في دخوله تحت العام او المخصص والجواب كما ذكرنا. مر ان ما خرج هو النجس لا ان النجس قد خرج وكذا في العموم الاخر
فنقول لا يبقى ان اصالة صحة العقد لا يوجب فراغ الذمة فيما كان المكلف مأمورا بالاتيان لانا نقول ليس معنى الوكالة الا نيابة عمل الوكيل ما اثره في
عمل الموكل فيكون عمله قائما مقام عمله في الاثر واللازم ترتب اثار الدين والدنيا عليه والا فلا معنى لصحة الوكالة وثانيهما ان النيابة ان كان في باب
المعاملات وما لا يشترط فيه نية التقرب فلا شك في ان العمل متى ما وقع يصير مشمولا لما دل عليه من ادلة احكام الوضع فيكون بيعا وصلحا او
غسلا او نظائر ذلك من الافعال فيلزم ترتب اثارها عليه وان كان في عبادة فلان النائب والوكيل متى ما نوى كون العمل للمنوب عنه و
الموكل فبمقتضى عموم لكل امرء ما نوى حصول هذا المقصود لازم فيكون العمل للموكل و يترتب عليه الاثار المترتبة عليه ولا يفرق في صدوره من الموكل
او من الوكيل والى هذا المعنى يرجع ما يقال ان المباشرة في موارد الطلب الا فيما قد ذكرناها في اصالة التعبدية فراجع ثم وثالثها الاستقراء وهو انا بعد
ما تتبعنا وجدنا ان الغالب في الافعال جواز الاستنابة والوكالة كما علم ذلك مما ذكرناه من الموارد فمتى ما شك في كون الفرد المبحوث عنه مما يجوز
فيه ذلك او لا يجوز فالظن يلحقه بالغالب من الجواز ولكن الظاهر من كلام الاصحاب الاتفاق على ان ما شك فيه لا يحكم بجواز النيابة والوكالة لاصالة
عدم ترتب الاثر وهو مقتضى ما قررناه سابقا من ان الاصل في الاوامر المباشرة وهو قيد لا موضحه فالبعض وقد قام الاجماع على ان ما لا
يجوز فيه النيابة لا يجوز فيه الوكالة فيصير هذه العبارة التي هي مورد الاجماع بمنزلة الخبر المخصص للعموم وقلنا بالعموم ان قلنا به لانه على مثل هذا المقام
وان لم يرد هذه العبارة في نص ولو كان في ادلة الوكالة دليل عام ايضا ينصرف الى ما يجوز فيه النيابة او يخصص بالاجماع المذكور والاستقراء
فيفسر بعد البناء على هذا الاجماع لا ينفع في شيء مع ان الغلبة المعتد بها بحيث يندر مقابلها غير معلومة فالمصير الى عدم الجواز الا فيما علم جواز
النيابة فيه اشبه وبقي الكلام في بيان ان ذلك في اي مقام ثبت وفي اي مقام لم يثبت وهو كلام اخر **عنوان** في توابع العقود ومحل الكلام
فيه ان كل عقد يتعلق بما هو موافق للموضوع له لثابت له ذلك عرفا او عادة او شرعا وهو الذي يقتضيه المعاملة ولا يكون ما عداه مرادا بالذات
ولكن قد يكون لمتعلقات العقود امور يتبعها في نظر العرف بحيث ان اطلاق اللفظ في المتعلق او اطلاق المعاملة يقتضي انضمام ذلك التابع
في العرف وقد يكون التبعية ثابتة بحكم الشارع بحكم بلزوم الحاق شيء على المقصود وان لم يكن ذلك الملحق مقصودا وهذه الامور نسميها بالتوابع
فالذي يكون تابعا شرعا يحتاج في اثبات ذلك الى وجود دليل شرعي معتبر على التبعية كما ذكره الفقهاء فيما لو اوصى باعطاء صندوقه لزيد اعطي
بما فيه او باعطاء سفينة له اعطي بما فيها نظرا الى ما ورد في الرواية فبعضهم عمل بها على الاطلاق وبعضهم قيدها بعدم القرينة على الخلاف
وبعضهم لم يعمل بها منعا للتبعية وطرحا للرواية واعتمد على وجود القرينة على الدخول حيث يتحقق وكما في دخول الطلع الذي لم يؤبر في بيع النخل
بالنص والتابع العرفي يحتاج الى دلالة العرف على التبعية فان كان المتعاقدان من اهل العرف العام فيدخل ما هو تابع عرفا وان كان من اهل
اصطلاح خاص فيدخل ما هو تابع في اصطلاحهم ويجيء في ذلك مسئلة تعارض العرفين او العرف واللغة وتحقيقه يقول محل ما يحكم القاضي
بانه المراد او الاقرب اليه وقد ذكر الفقهاء لذلك امثلة في بحث التوابع كمفتاح الدار واساس الحائط والعلو والسلم المثبت والاوتاد و
مزارع القرية ومرافقها وثياب العبد والامة وهذه المذكورات لعله يجيء في باب العقود الناقلة للاعيان من هبة وصلح واصداق وعوض اجارة
ونحو ذلك اذ المدار ان دخول هذه الامور تحت اللفظ عرفا وان ذكرها الفقهاء في باب البيع وذكروا في باب الاجارة مثل القتب والزمام والحزام والسرج
والبرذعة ورفع الاحمال والمحمل والمداد في الكتابة وكش التلقيح وخيوط الخياطة والصبغ في الصباغة ونظير ذلك وانت بعد التامل في ذلك تقف
على ملاحظة التوابع في جميع ما يمكن جريانها فيه من عقود الاعيان والمنافع عوضا كان او معوضا او في غير المعاوضة فان المدار على دخول
ذلك تحت اطلاق اللفظ في عرف المخاطب مطلقا واذا عرفت معنى التابع لا يبقى لك شبهة في اتباع ذلك التابع والحكم لدخوله تحت مفاد الادلة

في الابواب كلها وهو المتبع وخلاف الفقهاء في دخول بعض وعدمه ليس نزاعاً في حكم شرعي ابتداءً بل هو بحث في شمول الالفاظ عرفاً وعدمه كما
اختلفوا في اصل اجزاء المبيع ومقوماته ايضاً من جهة الخلاف في معاني الالفاظ والظاهر ان خلاف كل منهم في هذا الباب لا ينزل على البحث في الحكم
وانما هو نزاع في الموضوع ويمكن حمله على اختلاف العرف بحسب كل مكان وزمان فلا نزاع وهنا امور احدها ان التوابع لا يشترط فيها
ما هو شرط في اصل متعلقات العقود فيجوز ان يجهل التابع في الاجارة عيناً كما البئر في اجارة الدار والعلف في اجارة الارض للزرع في وجه
مراتبها الا جهالة ما يساوقه ويجوز ان يكون التابع مجهولاً مع كون اصل العقد يشترط في عوضيه العلم به ونبّه على ذلك بناء الشرائط والى هذا
المعنى ينزل قولهم يغتفر في الثواني ما لا يغتفر في الاوائل على احد الوجوه وثانيها ان التوابع اذا وقع شيء منها فاذا لم يوجد لم يجب ايجادها والاتيان
بها فلو لم يكن للدار لم يجب على البائع او الموجر ثبوته المفتاح وكذا لو لم يكن للدابة سرج او لجام في الاجارة ونحو ذلك وكذا لو تلف شيء من
التوابع قبل القبض لا يوجب تبعض صفقة لانها غير مقابلة بالاعواض ولا يوجب الخيار ايضاً اذ لم يكن ذلك مقصوداً حتى يلزم بفواته الضرر وثالثها
انه قد ذكرنا ان للتوابع ما يتبعه في نظر اهل العرف فلا يكون ذلك بقصد المتعاقدين فلو جعل شيئاً متبوعاً واخر تابعاً بالقصد لا يصح ما لم يتحقق
التبعية في الخارج فلو باع شيئاً من الحنطة مثلاً مكيلاً او موزوناً بثمن وجعل مقداراً اخر مجهول الوزن او الكيل تابعاً لم يصح لان كلاً منهما
مستقل في المقصودية وليس احدهما تابعاً للاخر والقصد لا ينفع في ذلك وذكر الشهيد الثاني في الروضة في باب البيع في شرط المعلومية ان بيع اللبن
في الضرع غير جائز وان ضم اليه شيئاً معلوماً وعلله بان ضم المعلوم الى المجهول يصير المعلوم مجهولاً ثم قال وبالجملة فالذي يجوز ضميمته ما في الضرع
الا ما يتجدد منه معلوماً الى ان قال وفصل اخرون فحكموا بالصحة مع كون المقصود بالذات المعلوم وكون المجهول تابعاً والبطلان مع العكس
وتساويهما في القصد وهو حسن وكذا القول في كل مجهول ضم الى معلوم انتهى وانت خبير بان جعل القصد هو الميزان في الاصلية والتبعية بعيد عن
طريقة الفقه وعن الادلة والاقوى ما ذكرناه من ان قصد التبعية لا يجعل الشيء تابعاً بل لا بد من شرع او عرف عام او خاص ولا يخفى عليك ان مسئلة
بيع الآبق مع الضميمة واجارته ايضاً على قول ليس من باب التبعية كما قد يتخيل بمعنى ان يجعل المقصود الضميمة والآبق تابعاً ولهذا التعبير فيه القدرة
على التسليم والا للزم جواز ذلك في كل مبيع لا يقدر على تسليمه ودعوى انه مع قصد التبعية يجوز في كل مقام غير مسموع بل ساقطة جداً بل هو ولا
النص ومن العجب ان الشهيد الثاني ذكر ذلك في باب العلم والجهل ولم يذكر في باب الشرائط مع انه على كلامه يجوز جعل الوقف تابعاً للطلق وما لا منفعة
فيه تابعاً للذي فيه منفعة وغير المقدور تابعاً للمقدور وما حرم بيعه تابعاً لما لا يحرم فلم اكتفى بخصوص مسئلة المعلوم والمجهول وليس ذلك الا بناء
الى مخالفة الضرورة والوجدان فالمدار في التابع هو ما ذكرنا من الميزان ويجري عليه احكامه التي ذكرناها من دون اشكال

عنوان

في بيان مقتضيات العقود اعلم ان للعقد مقتضيات باعتبار ذاته وله مقتضيات باعتبار اطلاقه ويترتب على ذلك في الفقه فروع كثيرة بنى عليها
الاصحاب في كل باب ويترتب على ذلك ايضاً بطلان الشروط المنافية لمقتضى العقد كما ذكره الاصحاب وياتي تنقيحه في باب الشروط ان شاء الله والمراد بمقتضيات
ذات العقد ما يتحقق ماهية العقد وصحته بها وبانتفائها تنتفي الماهية سواء كان ذلك من الاركان الداخلية او من اللوازم والاثار الخارجية و
المرجع في معرفة هذه الاشياء العرف في بعض المقامات بل اكثرها والشرع في بعضها من حيث ان المدار في المعاملات على ما هو طريقة الناس غالباً ولم
يصدر من الشارع في هذا الباب سوى جعل شروط وبيان موانع فماهية المعاملات تقتضي في الخارج اجزاء واثاراً لو لم يتحقق تلك المقومات
واللوازم لارتفع الاسم ولم توجد الماهية في العرف والعادة وهذا يرجع الى ملاحظة مفاهيم العقود فان الوقف مثلاً تمليك المنفعة او
تسبيلها مع حبس العين وهذا مفهومه العرفي الذي يفوت لو لم يكن هناك عين او منفعة او لم يكن العين مما من شانه البقاء او كان ذلك كله ولم
يتحقق التحبيس او جعل موقتاً او منقطعاً فان كل ذلك مما يخالف مقتضى عقد الوقف ويشاركه في الاغلب السكنى والتحبيس ويشترك البيع
والاجارة والصلح والجعالة والسبق والرماية في اقتضائها المعاوضة فلو كان بدون العوض او به والتمليك على فرض تحقق المقصود
لم يتحقق اسم المعاملة ومثل ذلك تكون المضاربة المعاملة بحصة من الربح والمزارعة معاملة على الارض بحصة من النماء والمساقاة معاملة
على الاصول بحصة من الثمرة فان كلما يقتضيه ماهية العقد ويحقق اسمه يسمى مقتضيات الذات كما ذكرنا ومنها الاستمتاع في النكاح والنفقة و

مفتاح

في الدائم منه في وجه ومن هذه الامثلة قد عرفت كون مقتضى الذات شرعيا يعني كونه مجعولا للشرع وان لم يحكم به العرف وعرفيا يعني حكم العرف
به وان لم يحققه الشرع كالتسلط على التصرف في المملوكات فانه من اللوازم التي تكشف انتفاؤها عن انتفاء الملك ما لم يمنع مانع ولا ريب في اعتبار
هذا النوع من المقتضيات للعقد لشمول الادلة للزومها وفي بطلان اشتراط ما خالفها كما نذكره في بحث الشروط لعدم العبرة بالشرط مع عدم
تحقق المشروط فهو موجب لصحته بطلانه وذلك واضح والمراد بمقتضيات الاطلاق كل ما يقتضيه العقد بحيث لو اطلق من غير تقييد بمعنى عدم ذكر ما يفيد
بوصف او وقت او مكان او نحو ذلك سواء كان من جهة العرف الخاص او العام او اللغة او الميزان ما ينصرف اليه لفظ المعاملة او يحكم بانه المقصود
منها ما لم ينكشف خلافه وهذا ايضا ينكشف بتتبع العرف غالبا وقلما يتفق ان يكون تعبديا وقد ذكر الفقهاء من هذه القاعدة فروعا
فروعا نشير اليها اجمالا منها مسئلة انصراف اطلاق الوقف والوصية على جماعة على التسوية بينهم وان اختلفوا بالذكورية والانوثية
ومنها اقتضاء اطلاق الوصية لدفع مال الى احد جواز التصرف فيه كيف شاء ومنها انصراف اطلاقات العقود على الدواب مثل الوقف والسكنى والعارية
ونحو ذلك ومنها انصراف اطلاق السكنى على كون سكناه بنفسه ومن جرت عادته به ومنها اقتضاء اطلاق المعاوضة بصلح او اجارة او بيع
او نحو ذلك كون العوض والمعوض حالين لانه مقتضى العادة ولدلالة لزوم الرد الى المالك ومقتضى تسلط المتعاقدين في هذا الغرض ومنها اقتضاء
الاطلاق في العوض كونه من النقد الغالب بحيث لا يحتاج الى التعيين ومنها انصراف اطلاق الكيل والوزن الى المعتاد عند المتعاقدين وعند اهل
البلد ومنها انصراف الاطلاق في نحو القرض وغيرهما من المعاوضات الى المطالبة او التسليم في بلد العقد على تفصيل طويل في ذلك مذكور في باب السلم ومنها
اقتضاء الاطلاق في الرهن تسلط المرتهن في الاستيفاء من دون تخليته شيئا اخر ومنها اقتضاء اطلاق المضاربة انفاق العامل كمال نفقته من المال
وانصراف اطلاق الوديعة على لزوم الحفظ على المتعارف ويقتضي لزوم جعل كل شيء في مكانه اللائق ومنها اقتضاء اطلاق المزارعة جواز زرع ما
شاء العامل ومنها اقتضاء اطلاق المساقاة لزوم كل عمل يحتاج في الثمر على العامل مع ما يقتضيه من المقدمات ومنها اقتضاء اطلاق الاجارة جواز
عمل الاجير بنفسه وبغيره وجواز تسليم العين المستاجرة الى غيره في وجه وتمليكه المنفعة لشخص اخر ومنها اقتضاء اطلاق الوكالة في البيع
بثمن المثل فما زاد الشراء بثمن المثل وما دون ومنها اقتضاء اطلاق عقد الرمي المحاطة في قول والمبادرة على قول اخر ومنها اقتضاء اطلاق عقود
المعاوضات وان كان نكاحا توقف القبض من جانب على القبض من اخر فلكل منهما الامتناع عن التقدم لاجل ذلك وظيفة المعاوضة والمخالف شاذ
فان امتنعا تقابضا وان امتنعا او احدهما اجبرهما الحاكم على التقابض وغير ذلك مما يطلع عليه الممارس كثيرا والمدرك في ذلك كله اقتضاء العقد
في العرف لذلك بعنوان مفاده عند الناس كما ذكرناه فيكون هذه الامور على فرض الاطلاق بمنزلة المصرح به وهذا تسمى مقتضيات الاطلاق والعقد
والدليل على اعتبار هذه الامور انما هو ما دل على الامر بالوفاء بالعقود فان الوفاء بها العمل بمؤداها ومؤداه موكول الى العرف فاذا كان في العرف
يفيد هذه المعاني يجب الوفاء بها بحكم الاية وغيرها من الادلة كما ان مقتضيات الذات مما دل عليها الفاظ العقود من لفظ البيع ونحوه فانها لو
تخلفت تنتفي الماهية والفرق بين هذه المقتضيات ان ما يقتضيه الماهية يستحيل الانفكاك والتخلف حتى لو صرح بخلافها بطل بشرط
او غيره لا ينفع في شيء لان ذلك مخرج للعقد عن موضوعه ولا عبرة بالتابع بعد بطلان متبوعه وسيتضح ذلك في بحث الشروط وما يقتضيه الاطلاق
قابل للتغيير بشرط او قيد او نحو ذلك والوجه فيه ان العلة في اعتبارها دلالة العقد عليها باطلاقه فاذا قيد دل على خلافه ويلزم الوفاء بمقتضى
القيد لما مر من الدليل ولا يلزم من ذلك محذور وايضا لان الفرض ان هذه الامور ليست مقومة بل العقد قابل لها ولغيرها فبالتقييد لا يخرج العقد
عن موضوعه ولا يضر ذلك في الاندراج تحت الادلة ومن هنا يظهر لك السبيل في كلام الفقهاء في معرفة ماخذ الفروع التي ذكروها في مقتضيات
العقود والفروع التي ذكروها في مقتضيات العقود والفروع التي ذكروها على طريق التقييد كتقييد الموصي والواقف بالتفاوت بين الموصى
لهم والموقوف عليهم وتقييد الموصى له المال بجهة معينة وتقييد الاذن في الرخصة باوقات مخصوصة وشرط الاجل في العوض والمعوض او
احدهما وتعيين الاعواض من غير النقد الغالب وفي الكيل والوزن على غير معتاد البلد او غير معتاد الصنف وتقييد الراهن الاستيفاء بوكالة
شخص او بنظارة اخر ونحو ذلك وتقييد التسليم او المطالبة في الدين ونحوه بغير بلد العقد واشتراط كون نفقة العامل على نفسه او التبعيض

او تقييد حفظ الوديعة بمكان غير معتاد سواء كان حفظا او ادنى او مساويا او تعيين الزرع في جنس او نوع او صنف او شخص او وصف او تعيين
كون بعض العمال على مالك البستان في المساقاة او بعض مقدماته من النواضح والدوالي عليه واشتراط مباشرة الاجير بنفسه او استيفاء المستأجر
العمل بنفسه او تقييد الوكالة بكيفية او بزمان او بمكان او اشتراط تقدم احد المتعاقدين وضامن في الاقباض على الاخر ونحو ذلك او تقييده بكونه
بزمان او مكان وجهة انفراد واجتماع او استقلال في البعض دون الاخر او في زمان دون اخر وغير ذلك من الفروع التي لا تتناهى ثم كونها
في كل ذلك ويرجع ذلك كله الى اقتضاء الاطلاق شيئا والتقييد شيئا اخر واستلزام الوفاء بالعقد العمل بذلك كله فعليك بالتتبع والتأمل
ويبقى في بعض المقامات الاشكال في ان هذا الحكم من مقتضيات الاطلاق او من مقتضيات الذات ومن جهة ذلك يظهر الاشكال في صحة التقييد بالشرط
بخلافه وعدمها وسنشير الى مواردها واحكامها في باب الشروط ان شاء الله تعالى **عنوان** في القبض وموارده واحكامه وفيه مباحث
الاول ان القبض قد يتعلق بالعين وقد يتعلق بالمنفعة وقد يكون العين شخصيا وقد يكون كليا كالقبض لما في الذمة ويكون العين منقولا
وغير منقول وقد يكون القبض باليد اثباتا وقد يكون بطريق الاستيلاء ويختلف باعتبار هذه الاقسام كيفية القبض كما هو مقرر كما يختلف احكامه
ايضا بذلك وهو قد يكون شرطا في صحة عقد بمعنى كونه جزء من المؤثر فلا يترتب بدونه وقد يكون شرطا في تعيين الكلي وقد يكون سببا للضمان
وقد يكون سببا لارتفاعه وقد يكون موجبا لاحكام اخر فلا بد من تنقيح القول في هذه المباحث حتى يكون هو المعيار في المقامات كلها الثاني ان القبض
شرط في صحة كثير من العقود ومنها الوقف فانه لا يترتب عليه الاثر بدونه ولم ينقلوا في ذلك خلافا عما سوى الحلبي للمدلول من الروايات على شرطيته و
وعلى حصول الملك بدونه نعم مناقشته هو كون الواقف هو المتولي وكون الوقف على جهة عامة كالمدارس ونحوها ففي كون القبض هنا ايضا شرطا وعدمه
بحث منشأه عموم ما دل على اشتراط القبض من الادلة والفتوى وعدمه انصراف ذلك كله الى هذا الفرض وتمام البحث في الفروع ومنها الصدقة فانها ايضا
لا تصح بدون القبض وان وقع الايجاب والقبول باجماع الاصحاب ومنها الهبة سواء كانت معوضة او لا وانها في مقام اللزوم او الجواز والمسئلة مما
لا بحث فيه ومنها العمرى والرقبى في المسكون وغيره فان الحكم فيهما في ذلك كالوقف ومنها التحبيس وهو من لواحق الوقف ومنها الصرف فانه يشترط
في صحته التقابض في المجلس المعتبر شرعا باجماع الاصحاب ومنها السلف فانه مشروط بقبض الثمن خاصة في المجلس المصطلح بلا خلاف واجد ومنها القرض
فانه لا كلام في توقف حصول الملك فيه بالقبض وان قيل باعتبار التصرف مضافا الى ذلك ومنها الرهن فلا نزاع في عدم تمامه الا بقبض المرهون للاية الشريفة
والرواية المعتبرة من محمد بن قيس عن الباقر ع لا رهن الا مقبوضا وضعفها منجبر بشهرة العمل بين الاصحاب وظاهر الكتاب ولا وجه للمناقشة بانه دال بمفهوم
الوصف وهو ضعيف لا عبرة به وسياق الاية يدل على كونه للارشاد فان ذلك غير مضر بعد الظهور المعتضد بالفتوى وبناء الشرع على اخبار ما يقطع
العذر والخصومات ولا يحصل هنا الا بشرطية القبض فتلخص من ذلك ان القبض شرط في صحة تسعة من العقود بل عشرة وفي حكمها القبض الفعلي القائم
مقام الايجاب والقبول في نحو المعاطاة او في قبول مثل العارية والوديعة والوكالة ونحو ذلك فانه ايضا تبطل بفواته هذه العقود بمعنى
انه هنا يصير جزء من العقد وفي العقود السابقة شرطا للتأثير وقد بينا في بحث العقد الفعلي ما يمكن ان يقع الفعل فيه مقام القول فراجع الثالث
ان القبض يقع معينا للكلي الثابت في الذمة في نحو الكفارات والنذور والديون الحاصلة من قرض وعقد معاوضة او اتلاف او غير ذلك من اسباب
اشتغال الذمة ويصير معينا للاموال المشاعة في مثل دفع عين الزكوة والخمس على القول بتعلقهما بالعين وفي سائر الاموال المشاعة بعد
قبض صاحب الحصة لها كالالتقاط من ثمرة البستان والقبض من الصبرة ويصير موجبا لبراءة الذمة متى ما قبض المستحق لك خذ وحبا السلطنة
للمال ويصير موجبا لانتقال الضمان الى القابض في عقود المعاوضة من قبيل البيع والاجارة فان المبيع والمنفعة مضمون على البائع والموجر وان كانا في
ملك المشتري والمستأجر ما لم يقبضا وبالقبض ينتقل منهما اليهما وتقريره في هذه القاعدة على التلف في اسباب الضمان ويكون القبض موجبا
للضمان اذا تعلق بمال الغير من دون اذن مسقط له لانه اثبات يد داخل تحت الروايات ويصير سببا للملك في مثل الحيازة للمباحات من اصطياد
واحتشاش ونحو ذلك الرابع ان القبض اذا كان مقدمة لواجب كاداء الحقوق اللازمة ورد الاموال المغصوبة والمأذونة بعد طلب المالك ونحو
ذلك يجب بلا شبهة واذا كان مقدمة لمباح كما في الحيازة ونحوه يكون مباحا واذا كان متعلقا بمال الغير على غير وجه شرعي يكون حراما

وانما البحث في القبض الذي يقتضيه العقود فان ظاهر كلماتهم ان اطلاق العقد يقتضي التقابض وقد اشرنا الى ذلك في مقتضيات العقود فنقول لا ريب ان
العقد المملك وما شاكله كالرهن يقتضي القبض في الجملة حالا او مؤجلا لو قيد بالاجل ولا يختص اقتضاء العقد ذلك بصورة الاطلاق نعم اطلاقه
يقتضي الفورية ولكن ينبغي ان اقتضاء العقد للقبض ليس عبارة عن وجوب القبض بل المراد ان العقد يقتضيه من كونه مصححا له او من اثاره
اللازمة له شرعا وتوضيحه ان العقود التي يصير سببا للملك من دون حاجة الى القبض لا بد فيها من القبض لان المال متى ما صار ملكا للغير وجب الدفع
الى مالكه لعدم جواز وضع اليد ابتداء واستدامة على مال الغير الا باذنه ولا يمكن ان يؤتى هذا الا بوجوب المطالبة ثم نقول ان ذلك لو كان المال
في اليد باذن المالك والحتى يصير من الامانات المالكية اما لو لم يكن هناك اذن سابق كما هو الفرض فان المال قد انتقل بالعقد ولم يرخص المالك
الجديد بالبقاء في يد الاول فلا بد من الدفع نعم لو عرض عليه ورخص في البقاء فلا يجب الدفع بعده الا عند المطالبة واما العقود التي لا تتم الا
بالقبض كالرهن ونحوه ومن العقود الغير السابقة فلا يجب فيها القبض لان الوجه السابق لا يستجري فيه لان الملك لم يحصل والقبض ليس وجوبه
بنفس العقد حتى يجب ذلك بل هو من باب دفع الملك الى مالكه وقولهم انه من مقتضيات العقد اعم من ذلك فلا عبرة بما سبق الى بعض الاذهان من وجوب
القبض هنا لانه من مقتضيات العقد فيجب الوفاء بها فتدبر جدا وبقي الكلام في ان القبض من احد الجانبين اذا وجب بعد الملك فلم يتوقف على القبض
من الجانب الاخر في الوجوب بمعنى انه لا يجب على احدهما القبض مع امتناع الاخر فان عصيان احدهما لا يرخص للاخر في المعصية مع انهم حكموا بالتوقف
وفي بالي ان المولى المقدس الاردبيلي منع ذلك وحكم بوجوب التقابض وان عصى الاخر وامتنع لعله نظر الى اطلاق العمومات وعدم الاشتراط و
يمكن القول بان الظاهر من ادلة المعاوضات كون القبض بازاء القبض كما ان الملك بازاء الملك ولذلك شواهد كثيرة في احكام خيار التأخير
وغيره ولا اطلاق في الادلة يقضي بلزوم الاقباض كيف كان ويحتمل ان يكون من باب جواز حفظ مال الغير وعدم دفعه باختيار بدفع هو ايضا ما عنده
في اي مقام كان فان هذا ايضا له وجه ويمكن التمسك لا للعلية بمثل قوله تعالى ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم و
مقتضاه جواز منعه من مال الخصم بدفع ما عنده لكن لم اقف في كلمة الاصحاب على شيء يفيد هذه القضية الكلية وبالجملة فتوقف وجوب القبض
من كل جانب على القبض من الاخر من المسلمات هذا مع كون العوضين حالين او متوافقين في الاجل كما يتصور في الصلح ونحوه واما مع كون احدهما
حالا والاخر مؤجلا فاللازم على جانب الحلول القبض ولكن لو عصى وامتنع الى ان حل الاجل من الجانب الاخر فهل يتوقف الوجوب بعد ذلك
الى قبض العوض الاخر لان كلاهما صارا حالين ولان التقابض الذي كان مقتضى المعاوضة قد ارتفع بالتقييد فليس بعد ذلك الموارد
يمنع حق الاخر بعصيانه الا ان يقال ان بلزوم الاقباض ولا يتوقف على القبض من الاخر لارتفاع اقتضاء العقد بالتأجيل ولا مقتضي
للتوقف غيره نعم لو قلنا بان التقابض للقاعدة التي ذكرناها كلية من الاعتداء بمثل ما اعتدى ينبغي التوقف ح ايضا وان بعض المنع او لا
مثل الحلول ولعل حكم الفقهاء بعدم جواز امتناع الزوجة عن التمكين وتسليم نفسها للزوج اذا كان الصداق مؤجلا وان عصت ولم
تمكن الى ان حل الاجل مع انه كان لها الامتناع لو كان الصداق حالا ابتداء مبني على الاول وعدم التفاتهم الى ما ذكرناه من عموم الاية فتبصر الخامس
ان القبض لم يثبت له حقيقة شرعية بل هو باق على معناه اللغوي والعرفي فكل مقام ذكر فيه لفظ القبض في كتاب او سنة او مورد اجماع فالظاهر الرجوع
فيه الى العرف ما لم يكن هناك قرينة صارفة والشك يلحقها بالعدم ولا ريب ان القبض في العرف مطابق للغة الاخذ باليد ولذلك لو حلف ليقبض
او لا يقبض يحنث بقبض اليد في الثاني ويمتثل به في الاول لا بما عداه وكون القبض في هذا المعنى مما لا شبهة فيه نعم قد ورد في الكتاب والسنة
اشتراط القبض وسببيته في المقامات المشار اليها سابقا مع انها اعم مما يكون قابلا للاخذ باليد وغير قابل له فلا يمكن حمل القبض مع هذا
التعميم على معناه الحقيقي ولا ريب في بعد حمله على الحقيقي والمجازي بان يراد اعتبار القبض باليد فيما يمكن فيه ذلك والمعنى القريب منه في التسلط
فيما لا يمكن فيه بل الظاهر ارادة عموم المجاز وهو مطلق اليد المعتبر في الدلالة على الملكية بمعنى الاستيلاء عرفا والاستقلال سواء قبضه
او حطه بجنبه او كمله وللبستر ركبه او قعد عليه او جعله في بيته او تسلط عليه بغير ما ذكر بحيث يعد مسلطا عليه كل من رآه والى ذلك يرجع
كلام محققي الاصحاب ان القبض في المنقول نقله وفي غيره التخلية والتمكين التام وان كان في ادلة هذه العبارة لما ذكرناه نوع خفاء سيما في الاول

لكن

لكن غرضهم في ذلك واضح وهذا اقوال اخر ايضا وليس ذلك اختلافا في المعنى العرفي بل الغرض بيان ما هو المعتبر شرعا بحسب المقامات ولكل واحد منها

وجوه وحجج لا حاجة لنا في ذكرها ومما ذكرنا ظهر ان مصير المتاخرين الى ان القبض هو التخلية مطلقا الا ان ارادة النقل في مقام والتخلية في اخر موجب

مجاز من ارادة المجاز الواحد الجاري في كل مقام اولى او ان القبض لما وقع الاجمال في معناه فيؤخذ منه بما هو المتيقن في الشرطية وهو التخلية

ينفي بالاصل الزائد على ما ينبغي مع ما فيه من ابحاث اخر السادس ان القبض بهذا المعنى لا ريب بحصوله في الاعيان الخارجية بالتسلط والاستيلاء

في كل شيء بحسبه فان كان ابتداء بمعنى تحققها فيه بذلك مع عدم كون الشيء مقبوضا قبل ذلك واما القبض بالاستدامة كما لو كان المال بيد المشتري

بيد المرتهن او نحو ذلك ففي قيامه مقام القبض الابتدائي في ترتب الاحكام عليه وعدمه وجهان بل قولان منشاهما ان القبض الذي اعتبر مناطا لتعلق الاحكام

من صحة عقد او ضمان او غير ذلك انما يتبادر منه القبض الابتدائي واما كونه بالاستدامة وكونه على حالة المقبوضية فاما لا يعد قبضا حقيقة ولا ينصرف

اليه الاطلاق فليشك في ترتب الاثار عليه والاصل عدم ترتب الاثار عليه وان المعلوم من اعتبار القبض انما هو الوصول الى يد من اعتبر قبضه وكونه في سلطنته

حذرا من لزوم التشاجر والتنازع بمعنى انه ندري ان العلة لاعتبار القبض حصول هذا التسلط له والدفع والاخذ انما هو مقدمة لحصول هذا المعنى

فاذا حصل فلا وجه لاعتبار الاخذ والدفع الصوريين او يدعى ان القبض ليس الا كون هذا المال في يد القابض وسلطنته ولا فرق فيه بين الابتداء والاستدامة

وربما يبنى المسألة على بقاء الاكوان وعدمه فعلى الاول لم يحصل هنا قبض اذ ليس هذا الا ما حصل سابقا من القبض وعلى الثاني فكل ان قبض جديد يدخل

تحت الادلة وان انصرفت الى القبض الجديد والحق ان المسألة غير مبتنية على بقاء الاكوان وعدمه وعلى القول بانصراف القبض الى الابتدائي لا يشمل

المبحوث عنه سواء قلنا ببقاء الكون او لم نقل وعلى القول بكون القبض اعم من الابتدائي والاستدامي فيشمل المقام من دون حاجة الى اعتبار تجدد الاكوان

والحق ان القبض الاستدامي متى اذا كان باذن من له الاقباض يكفي في ترتب الاحكام عليه لانه قبض حقيقة كما قيل واما الان لعدة منقحة وهي هنا موجودة

واما الان الكون لا دخل له واما الان الادلة الدالة على اعتبار القبض الابتدائي بانصراف الاطلاق وبعبارة اخرى ادلة القبض على اختلاف انواعها

واصنافها من اجماع او كتاب او سنة في اي باب ورد سواء كان في شرط صحة او لزوم او ضمان او غير ذلك لا يشمل صورتها اذا كان المال المعتبر فيه القبض مقبوضا

في يد من يعتبر قبضه فان لزوم القبض الابتدائي في مثل هذا المقام ممنوع ولا دليل يدل على اعتباره هنا وادلة شرط القبض لصحة عدم كون المال مقبوضا

منصرف وقد يرشد الى هذا المعنى كلام من عبر بكونه لو وقف في يد المتولي مع كون الموقوف عليه صغارا او جهة كما نقل عن بعض الفقهاء ولعله لعدم

انصراف ادلة القبض الى مثل هذا المقام ونظير ذلك في المقامات المعتبر فيها القبض كثيرة ومن هنا ظهر ان القبض بالاستدامة لا يحتاج الى الصدور من جديد

ولا الى مضي زمان يقع فيه القبض نظرا الى ان الجديد كان يحتاج الى الامرين ومتى ما سقط الاخذ والدفع لعدم الفائدة فلا وجه لسقوط اعتبار القبض

الزمان والاذن اذ لا مسقط لهما الا ان نقول ليس الاذن ولا مضي الزمان الا لتحقق ماهية القبض والاستيلاء المعتبر في المقام فاذا كان اصل القبض

حاصلا فلا وجه لاعتبار المقدمة بعد حصول ذي المقدمة خصوصا على ما وجهنا من ان القبض لا نسلم شرطيته في مثل المقام حتى يحتاج الى

حصول مقدماته في الخارج وقاعدة الميسور لا دخل لها بما نحن فيه اذ لم يكن هنا امور متعددة ولا امر واحد مركب بل كان هنا مقدمة وذو مقدمة

واذا حصل الثاني على بعض الوجوه او لم يعتبر من اصله كما هو مقتضى الوجه الاخير فلا ريب في سقوط المقدمات فتامل ومن هنا ظهر ايضا وجه فساد

اعتبار الضمان دون الاذن وبالعكس فان شيئا منهما لا يشترط حصوله كالتفصيل بين ما كان القبض باذن المالك فلا يحتاج الى الاذن وما

كان بغير اذنه كالغاصب فانه يحتاج الى الاذن اذ الفرض فيما كان مقبوضا بطريق شرعي يعني اليد عليه لا مجرد كون المال في يده ولذلك عبر الفقهاء شرعا

هنا بانه هل يحتاج الى اذن جديد فان تجديد الاذن لا يعقل الا مع حصول الاذن السابق وبالجملة التفصيل في ذلك لا وجه له واعتبار القبض

الاستدامي وعدمه ومسألة بقاء اعتبار الاذن والزمان وعدمه فان من اعتبر الاذن هنا اليس لعدم كون المال بيده ماذونا فيه بل لان القبض

الجديد مركب من امور ثلاثة فاذا فات احدها لزم اعتبار الباقي واما اصل اعتبار الاذن في تحقق القبض الشرعي فهو كلام اخر السابع ان الظاهر

من كلمة الاصحاب ان ما في الذمة مقبوض وقد نصوا على ذلك في باب الحقوق المالية وفي باب الصدقات وفي باب الصرف والسلم وهبة ما في الذمة على

القول بصحتها ولا ريب ان القبض ان القبض او سلمنا صدق على القبض بالاستدامة لا نسلم صدقه على ما في الذمة لصحة السلب وتبادر غيره وبعض

اعمل اللغة بخلاف العرف ولا شبهة في عدم كونه معنى حقيقيا للقبض فالمراد من كونه مقبوضا جريان احكام القبض عليه في هذه المقامات والوجه في ذلك
احد امور احدها ورود النص بذلك في كتاب الزكوة فانه قد ورد في احتساب الدين على الحي والميت زكوة فانه يصير بذلك زكوة ويتعين في الدين لكونه ما
في ذمته كمقبوضه فيلحق به قاعدة لعدم القول بالفرق ولان الزكوة اصل لسائر الحقوق في المالية الا الهبة فيلحق بها ويجيء بعد ذلك عدم القول
بالفرق بالكلية ثانيها ان المعلوم من ادلة القبض اعتبارا كون المال في تسلط القابض ولا شك في كون ما في الذمة في تسلط صاحب الذمة بل هو
اولى من العين المقبوضة واشد في الاستيلاء والسلطنة فيكون في حكم القبض الظاهري الفعلي بالاولوية وثالثها ظهور اجماع الاصحاب على الالحاق
الحكمي وليس مقصورا على خصوص مورد الاجماع بل الظاهر منهم البناء على ذلك على طريق القاعدة بمعنى ان المستفاد منهم الاجماع على ان ما في
الذمة كالمقبوض في سائر الاحكام الا ما خرج بالدليل ورابعها ان نقول ان الادلة الدالة على اعتبار القبض لا تسلم شمولها لصورة كون الشيء في ذمة من يقبض
منه بل المنساق منها الى الذهن صورة كون الشيء عينا او كليا في ذمة غير القابض حتى يعتبر اقباضه فما لو كان في ذمة القابض فالادلة لا تنهض
على اشتراط القبض في هذه الصورة وهو غير بعيد ولعله السر في عدم اعتبار الاصحاب القبض الصوري في هذا المقام الثامن ان القبض سواء كان ابتدائيا
او بطريق الاستدامة اسميا او حكميا يعتبر فيه اذن من يعتبر اذنه في الاقباض من مالك او وكيل او ولي او وصي او حاكم في مقام الاجبار للممتنع عن الاقباض
او مقاصة وبنحو الولاية وبالجملة يعتبر فيه الاذن ممن له السلطان على المال كيف كان وقد اجمع الاصحاب على اعتبار ذلك في صحة القبض وترتب اثاره عليه وان
كان القبض في نفسه اعم من ذلك ولعل الظاهر من اعتبار القبض يقتضي ذلك فان المتبادر من قوله فرهان مقبوضة هي كونها مقبوضا باقباض الراهن
ومن قام مقامه لا بدون اذنه والاجماع كاف في المقام مضافا الى الادلة الخاصة الدالة في كتاب الوقف وغيره على اشتراط الاذن مع انا نقول ان القبض
بدون الاذن غير مشروع فيكون منهيا عنه والنهي لارتباطه بالمعاملة وشبهها يقتضي ان النهي في المعاملة قاض بالفساد شرعا وان لم يدل عليه حقيقة
لغة والقبض من جملة افراد المعاملة وهل القبض بالاذن الشرعي من دون اذن المالك قائم مقام اذن المالك في ترتب الاحكام ام لا الظاهر ذلك لان كل من قبض
مالا باذن شرعي فهو ولي ذلك المال وهو صاحب السلطنة عليه لكن اشكل الاكتفاء بذلك بدون اذن المالك فان من عنده مال لاحد بطريق الامانة الشرعية
كثوب اطارته الريح ثم اراد المالك هبة ذلك المال عليه وهو لا يعلم بكونه في يده وهو في الواقع في يده باذن شرعي فهبته هو مقبوض في الظاهر
عدم الاكتفاء بل لا بد من اذن المالك لكن ينبغي التحقيق في ان هبته مع علمه بانه بيده اذن في الاقباض او يحتاج الى اذن صريح وبالجملة القبض بدون اذن
المالك ومن بحكمه غير معتبر في شيء من المقامات الا فيما دل الدليل عليه كتسلم المشتري المبيع بغير تسليم من البايع واطلاق عدم فانه موجب لدخوله في ضمانه
ويبقى البحث في انه لو كان القبض بطريق الاستدامة او يكون في الذمة فهل مجرد الهبة والبيع او نحو ذلك مع علم المالك بكونه مقبوضا عنده او كليا في ذمته
يكفي في حصول الاذن ام ان كان القبض السابق على العقد بطريق الغصب ام لا يكفي مطلقا بل يحتاج الى اذن بالفعل او يفصل بين كون القبض السابق
بالاذن فيستصحب السابق وان لم يدل العقد الجديد على الاذن فيتحقق القبض باذن مستصحب فيكفي وبين كونه مقبوضا بدون الاذن فيعتبر الاذن
الجديد لعدم وجود اذن سابق حتى يستصحب وعدم دلالة العقد على الاذن في القبض اذ رضا المالك بالعقد غير مستلزم لرضاه بالقبض اذ ربما
يتفق انه يرضى بالعقد ولا يرضى بالقبض فان قلت الرواية حين العقد اذا رضي بعقد رضي بالقبض فاذا لم يعرض بعد ذلك امتناع ويدل عليه فان
بعد ذلك يعرض عدم الرضا وينكشف بالامتناع عن القبض وفيما نحن فيه لما كان المال بيد القابض ورضي المالك بهبته او رهنه او وقفه فقد
رضي في هذا الحين بقبضه ايضا فلما تحقق العقد تحقق القبض ايضا بلا تامل جامعا للشرائط وان كان قبل ذلك مغصوبا قلت لا ملازمة بين الرضا
بالعقد وعدم الرضا بالقبض خصوصا فيما كان القبض شرطا للملك اذ قد يجعل العقد وصلة الى غرض من الاغراض مع عدم رضاه بالقبض فاعتبار الاذن
ما لم يكن مستصحبا اقوى هذا مجمل الكلام في هذا المقام بحيث ينطبق على الموارد ويوضح المرام والله الهادي التاسع ان القبض في المنفعة لا يتحقق
الا باستيفائها فما استوفي فهو مقبوض وما لم يستوف فهو ليس بمقبوض اما ان القبض الحقيقي وهو الاخذ باليد منتف فلا يتحقق بحسب المقامات في كل
شيء بحسبه فقبض المنفعة استيفاؤها واما ان المعنى القريب الى المعنى الحقيقي في المنفعة انما هو هذا المعنى المذكور وذلك واضح عرفا ولكن هنا اشكال
وهو ان الفقهاء ذكروا في باب الاجارة وغيرها مما يملك به المنفعة من صلح او ثمن مبيع وصداق او نحو ذلك ان قبض العين قبض للمنفعة وفرعوا على

ذلك

ذلك دفع العوض الآخر بقبض العين من جانب المنفعة وظاهرهم كون ذلك على قاعدة التقابض الذي ذكرنا من عدم لزوم قبض احد العوضين الا بقبض
الآخر مع ان قبض العين ليس قبضا للمنفعة بل انما هو شيء يحصل به قبضها بعد ذلك بالاستيفاء فهو من مقدمات قبضها على بعض الوجوه فكيف
عدّ ذلك قبضا للمنفعة سيما مع انهم في مسئلة الضمان لو تلف المنفعة كلا او بعضا ذكروا انه مضمون على الموجر لانه تلف قبل القبض
فان كان قبض العين قبضا للمنفعة فكيف يكون الضمان بعد ذلك لتلف او عيب ونحو ذلك على الموجر وليس الا كالتلف المبيع او التعييب
بعد قبضه وهما مضمونان على المشتري اذ لم يكن هناك خيار للمشتري وان لم يكن هذا قبضا للمنفعة فكيف يجب اقباض الاجرة بقبض العين مع ان
القاعدة تقتضي بعدم لزوم الاقباض الا بقبض الاخر كما قررناه ويؤكد الاشكال ما صرحوا به في باب الاجارة الى الاعمال الى عدم لزوم تسليم الاجرة الى
العامل الا باتمامه العمل وان ملكها بالعقد نظرا الى عدم لزوم قبض احد العوضين قبل الاخر واي فارق بين الاجارة على الاعمال والاجارة على
الاعيان مثل الدابة والدار وبالجملة هذان الكلامان مما لا ينطبقان على المدعى والذي يقتضيه النظر الصحيح ان يكون القبض في المنفعة لا يتحقق
الا بالاستيفاء وقبض العين الذي يعدّ قبضا للمنفعة وكلامهم في باب الاجر وضمان المنافع قبل الاستيفاء ونحو ذلك جار على القاعدة لكن حكمهم في
بحث التقابض بلزوم الدفع للاجرة بمجرد قبض العين للمستاجر لانه لا يمكن القبض للمنفعة والاستيفاء غالبا دفعة لان المنفعة توجد تدريجا
ولا يمكن وجودها دفعة فحكموا بان القبض للعين قائم مقام قبض المنفعة في ذلك دفعا للعسر والحرج ودفعا للغرر والضرر عن مالك المنفعة
فانه لو اوجب استيفاء المنفعة بتمامها لوقع الضرر وبالجملة مسئلة التقابض خارجة عن القاعدة في المنفعة بالاجماع وما ذكرنا هو الاقرب للدليل و
يمكن ان يقال احد العوضين بالاخر ليس الا لجريان قانون المعاوضة في العادة على ذلك كما اشرنا اليه سابقا وطريقة اجارة الاعيان انما هو على قبض
العين واقباض الاجرة وهو المدار في الفتوى وينطبق المسئلتان كلاهما على القاعدة فتدبر **عنوان** في حكم الشروط في ضمن العقود ويتم
السابع منها من غيرها اعلم ان لفظ الشرط يطلق على معان فعند الاصوليين يراد منه ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وهو
بهذا الاعتبار حكم وضعي لاستناده الى الشيء اما وعند النحاة ما يدخله اداة الشرط ويفيد معنى السببية غالبا وفي اللغة ما يلزم به الغير او يلتزم به ويكون
معنى قولك شرطت عليه كذا اي الزمته به واقتصر على هذا المعنى بعضهم ولم يذكر معنى التعليق والربط مع ان معنى الربط هو المعنى الذي يتبادر منه و
اطلاق النحاة الشرط على ما دخله الادوات ايضا من حيث تحقق معنى الربط فيه كما ان تسميتهم الادوات الشرط به لافادتها معنى الربط وكذلك اطلاق
الاصوليين الشرط على ما ذكر ماخوذ من هذا المعنى واما معنى الالزام والالتزام الذي ذكره بعض المحققين وجعله المعنى الحقيقي فلم نقف على حاجة
له وليس يتبادر من اللفظ ولا يساعده كلام اهل اللغة ايضا فان المذكور في كلامهم ايضا الالزام والالتزام في بيع ونحوه وبالجملة لو كان بمعنى
الالزام ايضا ليس الا ما مطلقا بل الزام مرتبط بشيء وبعبارة اخرى الزام يحصل بواسطة ربطه بلازم اخر وما لم يكن فيه ربط بالمرة فلا يطلق
عليه لفظ الشرط بل يصح سلبه عنه ولا يطلق عند العرف شرطت عليك او عليه كذا الا بعد وقوع فعل ومعاملة بين المتشارطين يكون الشرط
مرتبطا به كما لا يخفى على من يتبع طريقة العرف واهل اللسان ومطلق الالزام والالتزام لا يطلق عليه الشرط بل هو العهد والتعاهد ونحو ذلك
واما الشرط في ضمن العقد فمن زعم ان الشرط معناه الالزام او العدم عند العدم كما ذكره اهل الاصول احتمل كونه ماخوذا من كل منهما وقال ان قلنا
بان الشرط لو امتنع المشترط من وفائه يجبر عليه فيكون اخذ الشرط هنا من معنى الالزام وان قلنا انه يتسلط الشارط على الفسخ فهو ماخوذ من معنى
العدم عند العدم ولا يتوهم انه يصح على هذا المعنى يلزم انتفاء العقد عند انتفاء الشرط كما هو مقتضى الشرطية لان ذلك لو كان شرطا لاصل العقد
وليس كذلك لانه لو كان شرطا له لزم التعليق وهو مفسد اجماعا بل هو شرط للاستمرار فاذا انتفى الشرط انتفى الاستمرار وهذا المعنى هو الذي افاده
المعاصر المدقق النراقي في عوائده وهذا الكلام مما لا يخفى على المتدرب في الفن كونه اجنبيا عن الفقه لان الشرط لو كان بمعنى العدم عند العدم فلا
يفرق الحال بين كونه لاصل العقد او لاستمراره اذ كما ان التعليق مبطل في اصل العقد مبطل في دوامه ايضا اذ مقصد الدوام لازم في العقود كما
بيّنا في اصالة اللزوم ولا فرق بين قوله ان جاء زيد بعتك بمعنى عدم ايقاع البيع لو انتفى الشرط وبين قوله بعتك في الجملة ودوامه مشروط بمجيء زيد
لا بد من انشاء البيع والتمليك الدائم منجزا او طريان البطلان والفسخ شيء اخر لا يمكن تعقيبه في القصد لان اول الامر اذا شبهه في البطلان لو علق

ل الامر على شيء منزلة الحصول مضافا الى ان الشرط لو كان للاستمرار لزم من ذلك ارتفاع الاستمرار بارتفاع الشرط فلا وجه لثبوت
غير الاستمرار فينبغي ان يقول هذا شرط للزوم ولا وجه لفساده اذ اللزوم حكم شرعي منوط بجعل الشرع وليس في يد المتعاقدين
اشتراط اللزوم فلا يمكن ان يكون معنى قوله وشرطت كذا اني علقت لزوم العقد عليه وبالجملة فهذا الكلام مما لا يخفى سقوطه عند
النظر والتحقيق ان الشرط في العقد انما هو بمعنى الربط واحداث العلاقة بين العقد وما شرط وهو المعنى اللغوي للشرط ولا يطلق الشرط
المستقل الذي لا يرتبط بشيء اخر والمراد من قولهم بعتك وشرطت عليك كذا في انشاء البيع والتمليك وربطته بالامر الفلاني
انهما مرتبطان في الانشاء والاحداث بمعنى ارادة وقوعهما معا مرتبطا فيصير الشرط كاجزاء العوض والمعوض من قال بعتك السيف والفرس
في التمليك فيهما معا بمعنى تعلق الغرض بالمجموع المركب من حيث هو كذلك ومثله الشرط والغرض ارتباط الشرط والمشروط في المقصود وانشاء
تعليق لاصل العقد بمعنى انى بعتك ان كان كذلك ولا تعليق اللزوم بمعنى اني بعتك لكن ان وقع هذا الشرط فدائما والا فلا ولا بمعنى اني بعت
بالمزوم الا بتلك الشرط فان كان ذلك غير صحيح اذا الاولى مبطل والاخير لا دخل له بالمتعاقدين وانما المقصود ما ذكرنا ولا يخفى ظهور
المعنى عنده من راجع وجدانه وليس فوات الشرط الا كتبعض الصفقة وانما الفرق بالدخول في الماهية والاركان والخروج والتبعية والا فكل
واحد والغرض تعلق الانشاء بالمجموع المركب على نحو الارتباط الحاصل في الهيئة التركيبية فينحل الى تركيب المقصود وهذا المعنى هو الذي يقتضيه
اذا عرفت هذا فنقول اصل العقود قد ثبت صحتها بما دليل عليها من عموم دليل الوفا وكذا لزومها على حسب ما قررنا واما الشروط فلا ريب انها خارجة
العقد وانما هو امر اخر مرتبط بالعقد متصل معا على نحو التركيب فيحتاج في اثبات صحة هذا الربط ولزومه على دليل ولو وجه ذلك العموم
فهو الاجماع من الاصحاب على صحة الشرط في ضمن العقد الا فيما ذكره من الشروط الاربعة الباطلة فانهم في سائر المقامات يحكمون بصحة
ولزومها من دون نكير منهم في ذلك كما لا يخفى على من راجع كلامهم وثانيها الاجماعات المحكية على ذلك حد الاستفاضة وثالثها ما ذكرنا
صحة العقود من ان المعاملات ليست مبنية على التعبد الاختراع وانما هي امور مقصودة عند العقلاء على نحو يتم به النظام والشارع قررهم على ذلك
ملة شايعة بين الناس يحكم بصحتها الكشف عن تقرير الشرع الا ما ورد المنع عنه فنقول لو كان ورد من الشرع منع عن اخذ الشروط في
وبهذا العنوان الاشتهر وتواتر كسائر المعاملات الفاسدة ولعموم البلوى وشدة الحاجة مع انه قد انعكس الامر وهذا يكشف عن رضا الشارع
ورابعها ان ما دل على لزوم الوفا بالعقود دليل على صحة الشرط الواقع في ضمن العقد لان ذلك كالجزء من العقد والقيد منه فاذا وقع
ارتباطه بينه وبين العقد في قصد المتعاقدين فالوفاء بالعقد يقتضي الوفاء به لانه من كيفيات العقد لا فرق بين ما اعتبر في الاركان او لوحظ من الخارج
الصفقة في اركان العقد فيكون المبيع الفرس المرتبط بكذا والثمن السيف المرتبط بكذا فلا بد من الوفاء بالشرط حتى يحصل الوفاء بالعقد
الشرط بنفسه عقد من العقود وقد دلت الاية على لزوم الوفاء بالعقود ولا ينصرف الى المتعارف هنا لان الشرط في ضمن العقد من افراد المتعارف
فكما يشمل العقد الاصلي فكذا يشمل الشرط ولا يحتاج الى اثبات دخول الوفاء بالعقد مستلزما للوفاء بالشرط فتدبر وقد مر بيان ان المراد بالعقود
وخامسها ما ورد من النصوص الكثيرة الدالة على الوفاء بالشرط ففي اربع روايات منها صحيحان وموثقتان قال المسلمون عند شروطهم الا كل شرط
كتاب الله فلا يجوز وفي الموثق ان عليا كان يقول من شرط لامرأته شرطا فليف لها به فان المسلمين عند شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما
المسلمون عند شروطهم الا من عصى الله وهذه الروايات دالة على صحة الشرط ولزومه ووجه الدلالة ان المتبادر من المسلمون عند شروطهم الوقوف
الشرط وظاهره حتم ذلك وعدم جواز المخالفة ولا يمكن ان يحمل الكلام على الاخبار لانه ما لا يقع وقوع ما هو منها ان ذلك مستلزم للكذب اذ رب مؤمن
لا يقف عند شرطه ودعوى ان ذلك بيان للمؤمن والمسلم فان من لا يقف عند شرطه فليس بمسلم ولا مؤمن فهو مع بعده عن سياق النصوص ومنافي الشرع
للادلة القاطعة غير مرضي بالاستدلال فان الاجماع اذا حكم بان من لم يقف على شرطه خرج عن الاسلام والايمان كشف عن حجية الوفاء بمقتضى
ومنها فهم الاصحاب ذلك خلفا وسلفا وذلك كاشف عن كونه معنا او يجوز فيه ذلك ومنها استثناء من عصى الله فانه دال على ان

من لم يقف عليه ومنها ما استدل به الامام بذلك في لزوم الوفاء بشرط المرأة فانه لو كان اخبارا لم يكن دليلا على ذلك وهذا ان الاخبار كما يدل
على الانشائية يدل على الوجوب ايضا لرجحان مضافا الى ان المتبادر منه الوجوب وان قرب المعاني الى الجملة الخبرية المنفردة الى الانشا افادة الوجوب
لقربه الى معنى الوقوع فتدبر مضافا الى ان ما دل من الموثق وغيره على لزوم الوفاء بالشرط في المقامات الخاصة يثبت المدعى بعد القول بالفصل فيثبت
اصالة الصحة في الشروط الا فيما دل الدليل على بطلانه مما لا بحث فيه لا يقال لعل المراد بهذه الشروط ما الزموا والتزموا بسبب الاسباب الملزمة فلا يدل
على ان نفس الشرط ايضا من الملزمات لانا نقول ان الظاهر من الوقوف عند الشرط كلما حصل به الربط والالزام والتقييد بما دل عليه دليل من الشرع
خلاف الظاهر مع ان تخصيصه بالمستثنى كما لا يخفى لان بعد ثبوت الملزم الشرعي لا شبهة في وجوب الوقوف فلا يحتاج الى البيان بقوله المسلمون عند شروطهم فظهر
ان المراد تاسيس قاعدة في صحة كل ما اشترطا عليه انه شرط مضافا الى انه في الروايات قد استثنى منها ما خالف كتاب الله وما احل حراما ونحوه ولو كان المراد
بالشروط ما دل عليه دليل من الشرع فكيف يعقل كونه مخالفا لكتاب الله او محلل الحرام او محرما للحلال قلت انه هل مضافا الى ان الامام ع استدل
على لزوم الوفاء بالشرط المرأة بقوله المسلمين عند شروطهم فلو كان المراد بالشرط ما ثبت لزومه وصحته من دليل شرعي فكيف جعل هذا دليل الصحة شرط
المرأة فتدبر قال المدقق النراقي في عوائده فان قيل فيجب العمل بكل ما تعهد به ولو خصوصا في ضمن العقد قلت التعلقه ببيان المكاسب والتي فالجميع كل وهذا
مبني على اصله الفاسد من كون الشرط بمعنى مطلق الالزام حتى يكون الاخبار دالة على ان كل الزام والتزام يجب الوفاء به وقد عرفت ان الشرط بمعنى
الربط ولا يطلق على التعهد المستقل انه شرط بل لا يقولون فلان شرط على فلان كذا الا اذا كان مرتبطا بعمل او باجارة او بقرض او نحو ذلك كما
لا يخفى فح لا يدل عموم الشروط الا على الوقوف في الشرط الواقع في ضمن معاملة ونحو ذلك وليس تخصيص الوفاية بذلك من جهة التعلق بالمكاسب ولا من جهة
ورود تخصيص بل الظاهر انهم لم يفهموا من دليل الشروط الا ذلك فما يقال ان مقتضى العمومات وجوب الوفاء بالشرط حتى لو لم يكن عقد لا وجه له بعد ما
ذكرناه ولذلك ان الاصحاب مع ورود الروايات في باب النكاح على ان الشرط الواقع بعد العقد لابد من الوفاء به لم يلتفتوا اليه بل اما حملوه على الوقوع بين
الايجاب والقبول واما طرحوه في مقابل القاعدة وهي ما عدا الشروط في ضمن العقد واعرضوا عن النص الخاص مع عدم المعارض ولو كان العموم شاملا
بالصحة والخصوص مؤكدا له لم يكن للعدول عن ذلك وجه بالمرة ويؤيد عدم العموم ما ورد من النصوص الدالة على ان كل شرط قبل عقد النكاح لا يلتفت
اليه ولا يجب الوفاء به وقام الاجماع على ذلك ولو كان العمومات دالة على الصحة لاستشكلوا في ذلك مع اختلاف النصوص الخاصة ومما يدل على عدم
العموم اجماع الاصحاب على الظاهر على ان ما تقدم على العقود وما تاخر عنه غير لازم وليس ذلك الا لعدم فهمهم من الادلة العموم ومنع هذا الاجماع
لا يصدر الا ممن ليس له انس بالفقه كما لا يخفى ولو كان الدليل عاما للزمهم القول بان كل وعد يجب الوفاء به مع ان المعهود من مذهب
الاصحاب عدم اللزوم بل العلم وصل الى حد الضرورة وعليه طريقة المسلمين في الاعصار والامصار وبالجملة هذا الاحتمال مبني على كون الشرط بمعنى
مطلق الالزام والالتزام وقد عرفت بطلانه اذا عرفت هذا فههنا ابحاث الاول في الشرط الماخوذ في ضمن العقد الجائز ولا ريب ان الشرط ح لا يكون
لازما لان الوجه في لزوم الشرط ان كان عموم دليل العقود فلا ريب ان العقد الجائز خارج عنه بالدليل فلا يشمل المقام وان كان شمول الوفاء
بالعقود لنفس الشرط الواقع في ضمن العقد فنقول ح مقتضى الوفاء به على ما هو عليه ولا ريب ان معنى الشرط ح ربط الشرط بالعقد الجائز ومقتضاه
ان العقد لو ارتفع يرتفع الشرط بمعنى انهما منشآن على طريقة واحدة فاذا تسلط المتعاقدان على فسخ العقد فالشرط في ضمنه ولو استقل الشرط
بالبقاء خرج من معنى الشرط والربط ومن هنا يظهر الجواب عن عمومات الشروط فان مقتضاها ايضا الوفاء بالشرط ومفهوم الربط فاذا تسلط العاقد على
فسخ اصل العقد فكذا ما يرتبط كما نبينه في العكس من انه متى لم يجب العمل بالشرط لعذر فلا يجب الوفاء بالعقد كما سيأتي تحقيقه وهو ثمرة الارتباط
فاذا لم يلزم الشرط في ضمن العقد الجائز فيصير فائدته التقييد في التصرف في مال الشركة والمضاربة والوديعة والعارية ونحو ذلك اذا اشترطت للشيء
معنا عام جواز تصرف العامل والمستعير والوكيل ونحوه الا بذلك الشرط فيصير الربط بين مدلول اصل العقد والشرط فاما ان يحصلا
معا او لم يحصل شيء او ذلك واضح والوجدان ان العاقد مسلط في ماله وما هو بمنزلته فكما ان له التسليط مطلقا فله التسليط المرتبط بشيء خاص
لو انتفى لم يتحقق التسليط لا بمعنى البطلان بالتعليق بل لفوات المتعلق فان من وكل بشرط ان يفعل الوكيل كذا يريد كون موردا الوكالة هذه الحالة

فاذا فات الشرط فقد ارتفع لو كان بفوات متعلقه الا انه وقع اصل التوكيل معلقا فتدبر الثاني في الشرط الماخوذ في ضمن العقد اللازم مع امكان
الاتيان به اما صحته في العقد فيما في البحث فيه ولا كلام في صحة الشرط لما مر من الادلة وانما البحث في الثمرة وللاصحاب هنا اقوال احدها ان الشرط
يجب الوفاء به كاصل العقد ويجبر الممتنع عنه عليه كما في اصل العوضين والظاهر ان ذلك هو مذهب الاكثر بل المشهور وحكى على ذلك الاجماع عن ابن زهرة
في الغنية وابن ادريس في السرائر وهما الحجة في ذلك مع اعتضادهما بفتوى الاكثر مضافا الى عموم ما دل على وجوب الوفاء بالشرط وخصوص الموثق مع علم
القول بالفرق من هذه الجهة وعموم اوفوا بالعقود الدال على وجوب الوفاء بالعقد المقيد بالشرط المرتبط به المستلزم للوفاء بالشرط مضافا على دلالة
على لزوم نقض الشروط بالتقرير السابق فان وفى به المشترط والا يجبره الحاكم لانه ولي الممتنع نعم لو تعذر اجباره على الفسخ فلا يجب وبالجملة حكمه
حكم اصل العوضين من هذه الجهة والشبهة المتخيلة مدفوعة بما مر وثانيها ان الشرط يجب الوفاء به ومع الامتناع من المشترط يتخير الشارط بين الاجبار
والفسخ ولعل الوجه فيه ان فوات الشرط يوجب الضرر على صاحبه جبرانا باجباره على الاداء واما بفسخ العقد المشروط فيه حيث لا دليل على تعيين
احدهما فيتخير في ذلك ولا يخفى ضعفه لانه ان كان له الاجبار على اخذ حقه فلا وجه لفسخ العقد المحكوم شرعا باللزوم مع انه لا معارض له الا ان فيما ان
لا يلزم بجواز الاجبار واما ان لا يقول بجواز الفسخ لانه بعد امكان الاجبار عقلا وشرعا فهو فوت على نقض الشرط ومن هنا يظهر انه لو امكن للشارط
اخذ الشرط من دون توسط دفع المشترط فله ذلك كما لو تسلط المشتري على المبيع فان له اخذه وان لم يرض البائع غير المشترط في صحة القبض فلو لم ياخذ
فليس له فسخ العقد لانه فوته على نفسه ظلما باقيا على امكانه وثالثها ما حكي عن الدروس من ان فوات الشرط بمعنى امتناع المشترط عن الاداء يوجب
الخيار لا الاجبار اذ ليس فائدة الشرط الا جعل العقد عرضة للزوال فيصير معنى الشرط انه اذا لم يحصل فله الفسخ وهذا مناف لما دل على وجوب
الوفاء بالشرط مما مر ونفي جواز اجبار الممتنع ومرجعه الى منع لزوم الوفاء بالشرط وافادة الشرط التعليق بهذا المعنى وقد عرفت انه خال عن الوجه
والغرض من الاشتراط ايجاب العقد والشرط معا على سبيل الربط فيكون كالجزء والعقد محكوم باللزوم والشارط مسلط على المطالبة بالشرط
ما دام ممكنا بمقتضى ما اوجبه في ضمن العقد فلا يلائم القول بالخيار مع القول بوجوب الوفاء مع انه يقول بوجوب الوفاء فلا وجه للخيار واحتمال
ان وجوب الوفاء تكليف على المشترط لا حق للشارط فيه حتى يطالبه بعيد عن باب المعاملة ومن المعلوم ان وجوب الوفاء عليه لحق الشارط
فانه لو عفى عنه لم يجب فيه ما صح حقا له يجي عموم التسلط على المطالبة في الحقوق والعقد لا دخل له في ذلك حتى يتزلزل مع امكان الاستيفاء
ورابعها عدم وجوب الوفاء وانما فائدته التسلط على الخيار وهذا اوجه من السابق ولكنه مناف لظاهر ما قدمنا من الادلة ويتم هذا الوجه لو كان
الشرط تعليقا للزوم العقد وهو ليس بيد المتعاقدين حتى يجعلاه كذلك على ما بينا والمراد من الشرط الالتزام بما شرط مرتبطا باصل العوض الماخوذ
في العقد اللازم بواسطة ذلك لا مجرد التعليق سواء جعلناه للعقد او للدوام او للزوم كما بينا وخامسها الفرق بين الشروط التي يكفي العقد
في تحققها كشرط الوكالة في الرهن ونحوه فانه لازم لا يجوز الاخلال به لانه واقع بوقوع العقد وليس شيئا مترتبا او متوقعا يعلق عليه
العقد حتى يوجب التزلزل وبين ما لا يكفي فيه ذلك كشرط العتق فانه شيء لا يكفي في حصوله عقد البيع مثلا بل يحتاج ويتوقف على صيغة اخرى
بعد ذلك وهو شيء ممكن الحصول والعدم والعقد قد علق عليه والمعلق على الممكن ممكن وهذا التفصيل نسبه للشهيد الثاني الى الشهيد ره
وهو ايضا مبني على اعتبار معنى التعليق في الشرط بالمعنى المتقدم وقد عرفت ان الشرط ليس الا كنفس المعاوضة في الانشاء والالزام والتسمية شرطا
باعتبار كونه امرا خارجا مرتبطا فحكمه حكم اصل المعاوضة في الالزام والايجاب الثالث في تعذر الشرط وقد تكلم الاصحاب فيه بالخيار والظاهر
انه لا تداعي في هو الذي يعبر عنه بخيار الاشتراط بمعنى انه خيار ناش عن اشتراط شيء اذا فات على مشترطه وخيار الشرط من الخيار الحاصل من شرطه
بمعنى اشتراط الخيار في العقد فيكون خيار الشرط معناه ما يحصل من شرط الخيار ولو كان التسمية بالعكس بمعنى كون خيار الشرط خيار
فوات الشرط وخيار الاشتراط اشتراط الخيار لكان له ايضا وجه وبالجملة فوات الشرط يوجب الخيار وعللوه بامور احدها ان ثبوت ذلك
انما هو مقتضى الشرط فان معناه انه لو انتفى فلا عقد واورد عليه الفاضل المعاصر النراقي ان الشرط هنا لغوي بمعنى الالزام على ما مر
من معنى الشرط ولا ربط لذلك بالخيار في العقد عند انتفائه نعم يتم هذا لو كان الشرط اصوليا بمعنى الانتفاء عند الانتفاء قلت لعل

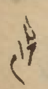
معنى كلامهم ان مقتضى الشرط هو الربط فالالتزام والايجاب وقع على امرين مع الارتباط فاذا فات احدهما فقد دخل الضرر فليتسلط على الخيار دفعا
له وليس هذا لتبعض الصفقة حتى يقسط العوض لان الشرط ليس جزءا وان كان له قسط من الثمن وانما هو كالوصف وقد حققنا سابقا في ضبط موارد
العقود ان الاوصاف لا تقابل بالاعواض وان تفاوت بها القيم وقولهم قسط من الثمن معناه له دخل في ذلك لا انه مقابل بالعوض وقد ذكرنا
سابقا ان الضرر موجب للخيار ونبرهن على ذلك في مبطلات العقود انشاء الله وظاهر كلامهم ان الشرط لو كان اصوليا لتم هذا الكلام على ما فهمته
خيار العاقد اذا شرط فاما ان يريد به الانتفاء عند الانتفاء لاصل العقد فلا وجه للخيار ولازمه البطلان وان كان للدوام فكذلك لا ارتفاع
المشروط بارتفاع شرطه ولئن كان للزوم فلا وجه لقول العاقد شرطت في لزوم العقد فان ذلك الحكم وضعي توقيفي فلا وجه لحمل الشرط
الاصولي ينتفي بانتفائه وثانيهما ان التراضي حصل معه فاذا تعذر يرجع اليه واورد عليه النراقي ان ظاهر المتعاقدين التعلق بالالتزام واما الانتفاء
الى العدم عند العدم فالاصل عدمه ولا يعتبر احتمال عدم التراضي في امثاله والا لزم ذلك في اكثر العقود التي غفلا عن لوازمه اكثر الناس بحيث انه لو
علم بها لم يرض واضاعة للرضا الا بالشرط مدفوع بظاهر لفظهما فالاصل عدم الخيار حتى يثبت قلت لعل مراد كلامهم ان التراضي وقع مع الشرط
انما وقع العقد على هذا النحو فاذا تعذر ذلك فلا بد من دفع لفوات هذا المقصود وليس الا الخيار وليس في كلامهم الانتفاء الى العدم عند العدم
حتى يمنع او ينفى بالاصل ولا يحتاج الى احتمال عدم التراضي بل المدعى انه من المعلوم انهما قاصدان لهذا المركب وقد فات ولا ريب ان احتمال
انهما ارادا اصلا بالعقد كيف كان مقطوع العدم واي فرق بين فوات المركب من العقد والشرط وفوات العقد على المركب بفوات بعض اجزائه
وليس في ظاهر لفظهما الرضا بالعقد كيف كان حتى يتمسك به في عدم الخيار اذ ظاهر العقد الرضا بالمجموع المركب واين الظاهر الدال على الرضا كيف
كان وبالجملة فبعد الاجماع على الخيار وكونه على قاعدة خيار فوات الوصف فالامر سهل في هذه الكلمات مما لا يلتفت اليها الرابع ان الشرط كاصل
العقد يعتبر فيه دال صريح فلا عبرة فيه بالنية ولا بالتواطي مع عدم الذكر حال العقد وحيث انه مرتبط بالعقد لا بد من وقوعه في حين العقد
قبله ولا يقع الشرط قبل العقد لان كلا منهما مستلزم للاستقلال وهو خلاف موضوع الشرط على ما حققناه فما تقدم على العقد وما تاخر
عنه لا عبرة به لفوات الارتباط وان كان مقصودا حال العقد اذ القصد الخالي عن الدلالة لا عبرة به وما ورد في الشرط المتاخر في عقد
النكاح قد عرفت جوابه فيما مر في تحقيق الاقسام في قاعدة تبعية العقود للقصود والحكم يتضح مما اشرنا اليه ومن العلة الارتباط وان القصد
من دون الدال لا عبرة به فتدبر وتبصر **عنوان** في الشروط الخارجة عن القاعدة تنبيه او قاعدة وهي بقية اقسام الاول ما يؤدي الى الجهالة
في احد العوضين والمراد منه ان الشرط لما كان مرتبطا بالعقد فيكون بمنزلة وصف ماخوذ في احد العوضين من جهة المعاوضة وحكمه بمنزلة
اصل العوضين فكما ان العوض لو كان مجهول الوصف يبطل المعاملة للزوم الغرر فكذلك الشرط اذا جهل بنفسه او شرط على نحو يوجب تزلزلا
وترددا في العوض قابلا للنقص والزيادة يبطل لان ذلك راجع الى اصل العوض ولا فرق في الجهالة بين كونها في اصل المفهوم او العين وبين كونها
في المجموع المركب المقصود ولو باعتبار المعتبر وقصد القاصد ولكن هذا الشرط يكون باطلا حيث كان ذلك العقد مما لا يقبل الجهالة لان ابطال
هذا الشرط للعقد وكونه باعتبار التخلف شرطه مناسبا لبطلانه فيدور مدار ذلك فان كان العقد مما ينافي فيها كالبيع والاجارة ونحو ذلك
يبطل فيه اشتراط ما يؤدي الى الجهالة وان كان مما يتحمل الجهالة كالصلح مثلا فلا باس فيه بذلك ولكن ذلك يتبع مقدار التحمل فان كان يتحمل الجهالة
الا بلا العلم كما في الصلح على ما نختاره فكذا في الشرط فيجوز اشتراط ما يوجب جهالة كذلك وان كان يتحمل الجهالة مطلقا فيجوز اشتراط ما يوجب
الجهالة كيف كان ومن هذا الباب بطلان كثير من الشروط التي حكموا فيه بالبطلان لا حاجة الى ذكرها فرض ذلك في ابواب مما لا يخفى على المتتبع
ومن هنا ظهر وجه بطلان هذا النوع من الشرط وذلك واضح الثاني هو الشرط المخالف لمقتضى العقد وهذا الشرط يحتاج معرفته الى معرفة
مقتضيات العقود وقد حققناها في العناوين السابقة فينبغي الرجوع اليها حتى يتضح الامر ومجمل المقال ان مقتضى العقد اما مقتضيه ذاته بمعنى ان
ماهيته لا يتحقق الا بذلك كالتمليك في العقود المملكة للعين او المنفعة او الانتفاع فان فواته موجب لانتفاء العقد وكالهيئة المعتبرة في العقود
مثل كون الربح والنماء مشتركا بالاشاعة بين العامل والمالك في المضاربة والمزارعة والمساقاة وكون السبق في المسابقة للسابق ونحو ذلك

فان هذه امور لو انتفت لم يكن العقد على ما شرع في الاصل وهذه الامور لو شرط ما ينافيها بطل والوجه في ذلك ان الشرط يتبع في الصحة للعقد فاذا لم يترتب على العقد ما هو مقوم لماهيته فلا عقد حتى يرتبط به الشرط فلا يكون ح للشرط موقع وكذا لو شرط ما يخرج العقد عن هيئتها فان الامر ح يدور بين امرين اما كون العقد على الهيئة المشروطة واما بطلان الشرط وصحة العقد وانصرافه الى ما هو المقرر من فائدته في الشرع فعلى الاول لزم البطلان في العقد ابتداء لخروجه عن موضوع الادلة لان عموم ادلة العقود وخصوصها على صحته ينبغي بحث صاحب الفساد الاولية فيبطل العقد دليل على صحته بهذه الهيئة فيبطل الشرط ايضا لانه مرتبط بالعقد فيصير وجود الشرط وصحته ح مبطل المفسد لما يستلزم صحته بطلانه فهو باطل وعلى الثاني فيبطل الشرط اولا ويجئ البحث السابق في العقد وعلى كل حال فالشرط باطل مضافا الى ان ما دل من الادلة على اعتبار الآثار الخاصة لهذه العقود والهيئات الخاصة لها يقتضي ثبوتها وعدم جواز تخلفها سواء اشترط عدمها ام لا وادلة الشرط قاضية بنفوذها سواء كان في ذلك ام غيره فيتعارضان بالعموم من وجه والترجيح لدليل العقود اما للكثرة او لاصالة العقد وعلى فرض عدم الترجيح فاصالة الفساد في هذه الشرط كاف بعد تساقط الدليلين ويمكن ادراج هذا القسم من الشرط بل القسم السابق ايضا في عنوان الشرط المخالف للكتاب والسنة باعتبار ان الشرط المقتضي لتغير هيئة العقد او لعدم آثاره اللازمة عليه او لجهالة العوض المشروط فيه العلم شرعا يكون مخالفا لما دل من الادلة على اعتبار ذلك كله من الكتاب والسنة ولكن المتبادر من مخالفة الكتاب والسنة ما كان الشرط مخالفا لما ثبت منهما بالخصوص لا ما يؤول الى المخالفة بالملازمة وملاحظة الامور البعيدة والعناوين الكلية نظير موافقة الكتاب ومخالفته المعتبرة في تراجيح الاخبار فلذا ترى ان الامور المترتبة على العقد التي ليس لها مدخلية في قوامه بحيث لو لم يكن هنا كذلك لكان العقد على موضوعه داخلا تحت الادلة لعدم الرد في النفقة في المتعة وخيار المجلس في البيع ونحو ذلك فلا مانع من اشتراط ما ينافيها عملا بعموم دليل الشرط ولا مانع من ذلك وهو الذي نسميها بمقتضيات الاطلاق وقد مر تفصيل المقتضيات في بحثها ومعرفة الشرط المنافي لها والموافق انما يعرف بعد الاحاطة بها والتتبع في مظان العقود وما ذكره الفقهاء في كل باب من الشروط الثالث هو الشرط المخالف للكتاب والسنة ويدل على فساده اجماع الاصحاب حيث استثنوا ذلك عن جواز الشرط حيث تعرضوا له ونصوص الباب حيث اشتملت على ان المسلمين عند شروطهم الا ما خالف الكتاب والسنة وهي روايات متعددة معمول بها معول عليها فلا بحث في بطلان ما خالف الكتاب والسنة من الشروط الرابع ما كان محرما للحلال ومحللا للحرام فانه ايضا باطل باجماع الاصحاب حيث استثنوا هذا القسم بهذه العبارة ودل على استثنائه ايضا النص الموثق السابق فيه الا شرطا حرم حلالا او احل حراما فهذا في البطلان كالسابق من دون اشكال وانما البحث في بيان المراد من هاتين العبارتين نظرا الى ان المخالفة للكتاب والسنة ان كان المراد به منافاته لما دل على ذلك من عموم الكتاب والسنة واطلاقاتهما فيلزم على هذا ان يكون كل شرط مخالفا للكتاب والسنة فان من شرط في البيع ان يعطيه دينارا زائدا على الثمن فقد خالف عموم الكتاب والسنة الدالين على عدم وجوب ذلك وكل من شرط عليه عتق المبيع او بيعه لزيد او شرط خيارا في البيع ونحو ذلك فقد شرط ما يخالف ما دل من الكتاب والسنة على عدم لزوم العتق والبيع ولزوم العقد فاين الشرط الغير المخالف لهما ولازم ذلك هو الاستثناء المستغرق الموجب للبطلان وان كان المراد من المخالفة مخالفة الاحكام المنجزة في الكتاب والسنة التي لا يصح منها اشتراط خلافها فيكون المعنى الا ما خالف ما دل من الكتاب والسنة على حكم غير قابل لاشتراط خلافه ولا ريب ان كل مقام لا ندري ان هذا مما يمكن اشتراطه او لا يمكن لا يجوز لنا التمسك بعموم المؤمنون عند شروطهم لان عموم الشروط انما هو في مقام لم يكن اطلاق الكتاب والسنة قاضيا بعدم جواز اشتراط خلافه ولا نعلم ذلك الا بعد العلم بصحة اشتراط خلافه والفرض انه ايضا يتوقف على شمول هذه العمومات فيلزم الدور وان علم من خارج جواز اشتراط خلافه او عدم جوازه فلا بحث فيه ولازم هذا الكلام سقوط هذه العمومات من الحجية بالمرة فتدبر مضافا الى ان المدار في معرفة المنجز من حكم الكتاب والسنة وما يجوز فيه اشتراط الخلاف غير موجود فان ظاهر ما اقتضاه الكتاب تسلط الناس على اموالهم وبراءة ذمتهم من التكليف ولزوم العقود ونحو ذلك ومن اين يعلم ان هذا مقيد بما اذا لم يشترط خلافه ومطلق قابل للتقييد او غير قابل وغاية ما في الباب تعارض عمومات مع ما دل من الكتاب والسنة على الحكم بالعموم من وجه وكما يمكن تقديم جانب الكتاب يمكن ترجيح جانب الشروط فان قلت هذا لا يكون منشأ للاشكال فان الادلة الدالة على الاحكام مطلقات وعمومات الشروط مقيدة بعدم المخالفة للكتاب والسنة فاي مقام وقع التعارض يسقط دليل الشرط لانه من مورد

الى

المخالفة فلا يقع اشكال حتى يتوقف فيه هذا ابعد من الكلام السابق من ان كل شرط ح مخالف للكتاب والسنة بعموم او خصوص ولازم ذلك سقوط عمومات
الشروط من اصلها فاما ان يرتكب الاجمال الموجب لسقوط الاستدلال واما ان يحمل على معنى يرجع هذا المقال قال المحقق المعاصر في عوائده والمراد من مخالفة
ان يثبت حكم في كتاب او سنة وهو يشترط ضده طلبية او وضعية كما انه قد يثبت ان الزام امرها للبيت بيدها فيشترط خلافه والطلاق بيد الزوج فيشترط
كونه بيدها او يشترط عدم تسلطه على ماله او يشترط ان يكون الخمر حراما واما اشتراط عدم التصرف فليس من هذا الباب لانه لم يثبت منهما التصرف بل جواز
والمخالف عدم الجواز لا عدم التصرف فان قلت اشتراطه يوجب عدم جوازه قلنا الشرط لا يقتضي ذلك بل الزام الشارع بالشرط يقتضيه قلت قوله الا
شرطا خالف ليس بمعنى المشروط بل بمعنى الالزام وفي ما نحن فيه كذلك قلنا الالزام عدم التصرف ليس منافيا لجوازه اذا لم يكن له ملزم وكل شرط فعل ما ثبت حرمته
وترك ما ثبت وجوبه ليس مخالفا للكتاب والسنة الا انه يتعارض ادلتهما مع ادلة الشرط وفي هذا الكلام بحث من وجوه احدها ان تفسير المخالفة بما ثبت حكم
بها فيشترط ضده ان اريد بذلك ثبوت الحكم بها على نحو لا يمكن اشتراط خلافه بمعنى علم ان الشرط كالاصول لا يغيره ظاهر الادلة مثله من الطلاق ونحو ذلك
يوجب عدم جواز التمسك بعموم الشروط في مقام اذ المفروض صحة الشرط فيما لم يكن في نفس الامر فما لم يعلم جواز الشرط لا يمكن الاشتراط ومعه فلا ينفع
للعمومات واحتمال دلالة اخراج ما علم مخالفته للكتاب والسنة فالمشكوك فيه يصح اشتراطه وان دل على خلافه ظاهر كتاب او سنة لاحتمال تقيدهما بعدم
اشتراط الخلاف وتقييده عن ظاهر الدليل مضافا الى كمال بعده لم الحكم المنجز من الكتاب والسنة بحيث لا يقبل التقييد باشتراط الخلاف فانه لا يكاد يتحقق لتوقفه
على التصريح فان الاطلاق ونحو ذلك لا يفيد هذا المعنى وان اريد ثبوت الحكم في ظاهر الكتاب والسنة وان كانت قابلة للتقييد فاخراج ما خالف قبل
ذلك استثناء مستغرق وثانيها ان اشتراط كون الخمر حلالا والماء حراما ونحو ذلك لا دخل له في الشروط في ضمن العقود فان ذلك مبني على غرض النفع
وتغيير الاحكام لا غرض للمتعاقدين فيه فهم اشتراط تغيير الاحكام من قوله الا ما خالف الكتاب والسنة في غاية البعد وسيجيء لهذا الكلام تتمة بعد
ذلك وثالثها ان ظاهر كلامه طرو المراد من المخالفة هو المخالفة بالمطابقة دون ما يخالفهما بالالتزام ونحو ذلك ولا ريب ان اشتراط عدم التصرف في المال
ايضا مخالف للكتاب والسنة فان مقتضيهما تسلط الناس على ملكه وقوله ان عدم التصرف غير مناف قلت فيه ان عدم تصرفه بطريق اللزوم مناف لذلك و
المقصود بالشرط الزام عدم التصرف على التصرف لو اختيارا ولا وجه لقوله فان الزام الشارع يقتضيه لان كل حكم ثابت بالشرط انما يقتضيه الزام الشرع
والا فالشرط لا يثبت حكما فلو قال لا يشترط ان لا يطأ الزوجة او لا يتسرى عليها ونحو ذلك كان الحكم المنافي ايضا الزام الشرع فان ما ثبت من الشرع
هو جواز الوطي والتسري وعدمهما لا ينافي جوازهما مع انهم عدوهما من الشرط المخالف للكتاب والسنة ورابعها ان اخراج شرط ترك الواجب وفعل
المحرم من مخالف الكتاب والسنة بديهي الفساد لان الواجب والمحرم ان كان دليلهما اقتضى الوجوب والحرمة مطلقا بحيث لا يمكن اشتراط خلافه بمعنى عدم تبدل
الحكم به فيصير الشرط مخالفا للكتاب والسنة مثل الطلاق قطعا وان لم يكن كذلك فيتعارض الدليلان كما ذكره لكن الفرض ان دليل الشرط مقيد بعدم
مخالفتهما فكيف يعقل التعارض بينهما وقع التعارض بين ظاهره بطلان الشرط لانه داخل في مخالف الكتاب نعم لو كان عموم الامر والنهي ايضا مقيدا
بما اذا لم يشترط في البيع خلافه لزم التكافؤ بين المتخالفين والفرض انه ليس كذلك فكيف يمكن ان يتعارض دليل الشرط مع اطلاق الكتاب والسنة
القاضيين بالوجوب والتحريم وعلى فرض الامكان فقد يتفق فيهما ايضا ما ثبت عدم جواز تبدله بالشرط فلم لا يكون داخلا في مخالف الكتاب فتبصر
والذي يقتضيه النظر ان يقال ان المتبادر من مخالفة الكتاب والسنة مخالفة ما ثبت منهما بالخصوص على نحو يعلم ان الحكم كذلك من دون ان يتعلق غرض واشتراط
بشيء آخر وهذه المعاني ليست الا كقوله اطع اباك الا فيما خالف الشرع او قول الرجل لعبده اني اطيعك واسمع قولك الا فيما خالف امر الله فان معناه
ان امر الاب والمولى والعبد مثلا ايضا من الملزمات سواء كان بالزام الشرع او بالزام المكلف بنفسه يكون له اذا مع قطع النظر عن امر
الامر ونهيه يلاحظ الشرع فان كان للشارع امر ونهي وجعل في هذه الواقعة فالمتبع ذلك وان كان الشرع رخص في ذلك او سكت ولم يحكم
باحد الطرفين فالمتبع ذلك امرك فكذا في الشرط فان مقتضى الدليل ان الشرط ايضا من الملزمات لاحد الطرفين اما الفعل والترك فان كان
هناك للشارع حكم باحد الطرفين الزاما فلا عبرة بالشرط لو خالفه كتعارض اطاعة الحق والاب مع اطاعة الشرع وان لم يكن كذلك فالمتبع
الشرط وهذا اوضح ولا اشكال فيه فنقول انما الاحكام الشرعية وضعية او تكليفية لو اشترط تغييرها عما هي عليها كاشتراط حرمة المباح او حل

شرب وعدم ضمان الغاصب وعدم كون البيع مملكا ونحو ذلك فلا ريب في بطلانه ولا يحتاج الى ادراجه في مخالفة الكتاب والسنة بل ليس معنى المخالفة الحقيقية
مثل ذلك اذ الاحكام الثابتة في ذمة المكلفين وشرط امر غير مقدور ربط اذ الشرط يجب الوفاء به كالعقد ولا يشمل دليل الشرط مثل ذلك حتى يحتاج
الى الاستثناء وهذا مما يتفوه به جاهل فضلا عن فقيه واي معنى لقولك بعتك وشرطت ان لا تكون الصلوة واجبة او الجناية عمدا
غير موجب للقصاص اذ المقصود من الشرط الوفاء وهذا غير مقدور حتى يوفى به وكون المراد بمخالفة الكتاب ذلك كلام يضحك منه الثكلى وحيث ان
الشرط انما هو في الامور المقدورة فيرجع المآل الى اشتراط الفعل او الترك لا تغيير نفس الحكم فاذا صار كذلك فنقول شرط الفعل يوجب لزومه
وشرط الترك يوجب لزوم الترك فان كان الفعل المشروط حراما كشرب الخمر ونكاح الخامسة فالشرط مخالف للسنة او الكتاب وكذا لو كان الترك
المشروط ممنوعا منه كشرط ان لا يصلي او لا يصوم او لا يطئ زوجته الدائمة سنة ونحو ذلك واما لو كان الفعل والترك مما رخص فيه كطلاق
الزوجة وبيع الدار واكل الرمان والعفو يوم الجمعة في الدار والسير الى مكان ونحو ذلك مما لا امر فيه للشارع ولا نهي فيجوز اشتراط فعله وتركه
من دون اشكال وليس داخلا في مخالف الكتاب والسنة وقولنا ان اشتراط عدم التسري ونحو ذلك مما خالف السنة انما هو النص الخاص وبالجملة
فحاصل المراد ان كل شرط لو قطع النظر عن لزوم الشرط ولوحظ الشرع لم يرد فيه ما يدل على الالزام فيه بفعل او ترك فلا مانع من اشتراطه
كما لا مانع من اشتراط ما يوافق الشرع في لزوم الفعل او الترك فيكون كالنذر على فعل الواجب او ترك الحرام فيصح لما حققنا في بحث
الاسباب ان علل الشرع معرفات لا مانع من اجتماعها فتدبر وتبصر ومثل اشتراط عدم التصرف في المال ونحو ذلك ليس من جهة المخالفة للكتاب
والسنة بل انما هو لمخالفة العقد مقتضى العقد لو شرط في عقد التمليك عدم التصرف فيما يملك به او لمانع اخر ياتي التنبيه عليه في محل اخر
العنوان وظهر من هذا الكلام ان ما احل حراما او حرم حلالا ينقدح بان كل شرط ملزم لاحد الطرفين ولازم ذلك كون كل شرط محرما للحلال
او محللا للحرام ولازمه الاستثناء المستغرق فلا بد من بناء هذه العبارة على نحو ينطبق على المدعى ومثل ذلك الخبر الوارد في الصلح ان الصلح جائز
بين المسلمين الا ما احل حراما او حرم حلالا وكلاهما من باب واحد وهذا ما وعدناك في بحث موارد العقود في ضبط مورد الصلح والفاضل
المحقق النراقي في ابدع هنا ايضا نظيرا اشار اليه في ضمن امثلة العقود المخالف للكتاب والسنة من ان ما علل حل وحرم هو الشرط وهذا انما يتم مع
اشتراطه حرمة حلال او حلية حرام لا مع اشتراط عدم فعل حلال فلو قال بعتك بشرط حرمة التصرف في المبيع او حلية النظر الى وجه زوجتك يكون
من هذا الباب بخلاف ما لو قال شرطت عدم التصرف نعم لو اجاز الشارع هذا الشرط فايجابه الوفاء به يحرم الحلال او يبيحه لا ان نفس الشرط يحلل ويحرم اخرى
الا ان ايجاب الشارع ذلك الشرط يحلل ويحرم لانه يحتاج الى التقدير في الرواية ومنافيا لما استشهد به الامام عليه السلام في موثقة منصور على عدم حلية
الطلاق والتزويج بل يلزم كون ان طلاقي لغوا ويخص مورد الخبر في اشتراط الواجبات واجتناب المحرمات فالحكم بوجود ذلك بل بتعليقه بالوصف
المشعر بالعلية لغوا جدا فان قيل اذا اشترط عدم الفعل فيجعله حراما عليه قلنا ليس المراد مجرد طلب الترك بل جعله حراما واقعيا حتى يكون
المشروط حرمة الفعل في نفس الامر شرعا فان قيل الشرط مع قطع النظر عن ايجاب الشارع الوفاء به يوجب تحليلا ولا تحريما قلنا ان اريد حصولهما
واقعا فكذلك وان اريد بحكم الشرط فليس كذلك بل حكم الشرط ذلك فالشرط كالنذر في التعلق بالمباح والمحظور وهذا مجمل ما افاده وانت خبير بان ادلة
الشروط كما اشرنا اليه لا يدل على الشروط الغير المقدورة ومن المعلوم ان تغيير الاحكام في قدرة المتشارطين ولا معنى لقوله بعت بشرط ان يكون لبس
الخمر حلالا فان ذلك شيء لا يحتمل دخوله تحت ادلة الشرط حتى يحتاج الى استثنائه وبالجملة بطلان مثل هذا الشرط مما لا خفاء فيه ولكن ليس معنى قولنا
ما احل حراما او حرم حلالا ذلك لانه خلاف المتبادر قطعا ودعوى ان ما عدا ذلك يوجب التقدير ممنوع فانه لو شرط ترك فعل واجب او فعل شيء محرم
فلا ريب ان الشرط اوجب تحليل الحرام بل هو حلل حراما ومن العجب انه ذكر في شرط ترك الواجب او المباح او شرط فعل الحرام ان الشرط لا يكون محللا
ومحرما بل ايجاب الشارع الوفاء يوجب ذلك فلا يستند ذلك الى الشرط وقال في اخر العبارة فيما فرضه من شرط كون الخمر حلالا بعد ما اورد على نفسه
ان الشرط لا يوجب ذلك بل يوجبه الشارع انك ان اردت ذلك واقعا فكذلك وان اردت بحكم الشرط فليس كذلك فنقول ان شرط شرب الخمر كذلك فانك ان اردت شيا
ان يكون ذلك حلالا واقعا فلا يقتضيه الشرط كذلك وان اردت ان حكم الشرط ذلك فهو كذلك لان الشرط معناه الالزام بالشيء وهو تحليل



للحرام عليه مع عدم رضا الشارع به فالفرق بين المقامين وان كان يخيل فيما جرى النظر لكنه في الحقيقة لا يعد فرقا مضافا الى ان المتبادر من هذه
العبارة ما ذكرنا من مثال شرب الخمر لا كون الخمر حلالا بل يقول ان معنى العبارتين يكون الشرط والالتزام محللا للحرام الواقعي لا ان يبدل الحكم
بالحرمة على الحكم بالحلية وبعبارة اخرى ان الظاهر من ذلك ان تحليل الحرام عبارة عن تحليله مع بقائه على حرمته واقعا والظاهر من تحريم
الحلال عبارة عن تحريمه مع كونه حلالا كذلك وليس معناه الا الالزام بالفعل في الاول وبالترك في الثاني لا ما تغيير الحكم بان يجعل الحرام حلالا
في اصل الواقع وبالعكس فلا يسمى تحليلا للحرام بل هو تبديل حكم الحرمة بالحل وهذا المعنى الذي ذكرناه واضح عند العرف وبالجملة كون المراد
من هذه العبارة ما ذكره مما يقطع بخلافه بالنظر الى العرف وقيل ان هذه العبارة مجملة ولازم هذا الكلام ان عمومات الشروط ايضا ساقطة
عن الحجية لانها مخصصة بالمجمل على هذا الفرض فلا بد في اثبات صحة كل شرط الى دليل خاص من النص او اجماع وقيل ان المراد بالحلال والحرام هنا
ما كان كذلك باصل الشرع لا بتوسط العقد بمعنى ان حلية الشيء قد تكون بعد حصول العقد كحلية التصرف والانتفاع ونحو ذلك في المبيع ونحو
وكذلك الحرمة كعدم جواز فسخ العقد وعدم جواز استرجاع العوض ونحو ذلك وقد يكون الحل او الحرمة في شيء ثابتا على وجه لا دخل له بالعقد
كحلية الماء وحرمة الخمر ونظائر ذلك فان كان من قبيل الاول فجاز تحريمه للحلال وتحليل الحرام فيه وان كان من قبيل الثاني فليس ذلك فيه بجائز
ولعل نظره الى ان الحل والحرمة الحاصلين بالعقد بعد لم يحصل فلو وقع العقد خاليا عن الشرط اوجب هذا الحل والحرمة واما لو وقع مقيدا
بالشرط فليس فيه تحليل لحرام وتحريم لحلال لان الحكم يقع من اول الامر على الحل او الحرمة ولا يكون هناك شيء محرم يحلل بالشرط بل
يصير هو حلالا ابتداء نعم لو لم يكن هناك شرط والعقد وقع على اطلاقه فقد كان حراما وهو لا ينفع في ذلك وكذا في تحريم المحلل فان من شرط
في الاجارة مثلا ان لا يسكنها غيره لم يحرم حلالا لان حلية اسكان الغير انما هو فرع وجود الاجارة مطلقة غير مقيدة بالشرط والفرض انه وقع
مقيدا من الاصل فلو وقع الاسكان غيره باذنه وغيره حرم بالشرط فتدبر بخلاف ما لا ربط له بالعقد فان الحلال ح حلال لا ربط له بالعقد
وكذا الحرام فاشتراط ترك الاول وفعل الثاني موجب للتحليل والتحريم المبطلين للشرط فتامل وهذا الكلام لا غبار عليه من هذه الجهة ولكن يرد عليه
المعنى تقييد الدليل كما زعمه النراقي بل هذا تقييد اذ ليس هذا الا عبارة عن تحقيق كون الشيء حلالا او حراما وهو في الشرط المرتبط بالعقد بتحقق
الابد فاشتراط خلافه ليس اشتراط الحلال فما هو ثابت من الحكم بل انما دفع لثبوت ما يقتضيه الاطلاق واورد عليه ايضا بانه لا فرق ح في التفرقة
بين اشتراط سكنى الدار المبيعة للبائع وبين اشتراط سكنى دار غيرها للمشتري فيلزم ان ينبغي جواز الاول لانه احل حراما بالعقد دون الثاني
لانه حلل ما هو حرام باصل الشرع ويمكن القول بان تحريم الثاني انما هو بدون الاذن اما معه فلا والشرط محصل للاذن فلا يكون
محللا للحرام بل ملزما لما هو حلال مع الاذن بدون الشرط وسيأتي لذلك مزيد توضيح في مقام التحقيق انشاء الله وقيل ان المراد مما احل حراما او حرم
حلالا ما كان تاسيسا لقاعدة كلية كما ان الحل والحرمة في الشرع متعلقان بالماهية فالشرط المحرم للحلال او الحرمة كالخبر مثلا ونحو شرط
جعل اختيار الطلاق والجماع بيد الزوجة وقد قال تعالى الرجال قوامون على النساء وعلى قياس ذلك الشرط المحلل للحرام وفيما لو اشترطت ان لا
ان لا يتزوج عليها فانه او لا يتسرى ففيه اشكال ولعل نظره الى انه ليس تاسيسا كليا وانما هو خراج فرد عن تحت القاعدة الكلية فلا يشمل
الرواية مثل ذلك وهذا القول ايضا راجع الى ما ذكره الفاضل المعاصر النراقي في وجه نظره بعد التامل في اطراف كلامهما ولا ريب ان دعوى ظهور
ذلك من العبارة ساقطة وحلالا او حراما وقع في الرواية على طريق النكرة وهو يشمل الكلي والجزئي ايضا وتخصيص النكرة باحدهما لا وجه له والعبارة في المقام
تحقيق للمرام على نحو ينطبق على المدعى ويكون مستفادا من الرواية لا بمجرد التخريج الباطل والاحتمال الذي لا ان بعد فنقول لا ريب ان تحليل الحرام و
تحريم الحلال ليس المتبادر منه تغيير الاحكام الالهية كما زعمه المعاصر النراقي وجعله الظاهر من الرواية كما بينا بل المراد منه المنع عما هو حلال شرعا
والالزام بما هو محرم شرعا ولا شبهة ان ما كان حرمته وحليته منوطا بحصول العقد بعد لم يتحقق فاشتراط المنع عما لو كان العقد مطلق
لاقتضى جوازه او الرخصة فيما لو كان العقد مطلقا لاقتضى المنع عنه ليس من هذا الباب كما بينا في كلام القائل السابق وهو من هذه الجهة
تام ليس عليه غبار فنقول واما ما هو محلل ومحرم باصل الشرع فنقول اذا اشترط المنع من الاول والالزام بالثاني فهو يكون بالرخصة في فعل المحلل

معلوما يحتمل تقبل المنع بامر اخر كالصلوة الواجبة ونحو ذلك وكذا المنع عن فعل المحرم كشرب الخمر وهذا القسم لا بحث في دخوله تحت الرواية
وعدم جواز مثل هذا الشرط ومنه يكون الرخصة والمنع مطلقين لا نعلم انهما هل قابلان للتقييد بامر اخر ملزم ام لا فحينئذ يتعارض ما دل من الشرع
على الرخصة او منعه وما دل من الشرع على تحريمه او تجويز امثال ذلك اذا قال بعتك وشرطت عليك ان تعتق عبدك فنقول عدم العتق كان حلالا له بأصل
الشرع والشرط قد حرمه عليه او قال بعتك وشرطت ان يكون سكنى دارك لي سنة فقد حلل لنفسه ما كان حراما عليه ونظائر ذلك ايضا مما يحرم او يحلل
من احد الجانبين فعلا وتركا فالم يكن كلك على هذا القياس وهذا الذي اوقع الاشكال وحله ان عدم العتق كان حلالا مطلقا او بشرط عدم
وجود ملزم للعتق فان كان من الاول فلا بحث لنا فيه وقد ذكرنا انه بعد معلوميته ذلك فلا بحث في بطلان الشرط وان كان من الثاني فنعلم
ان وجود ملزم للعتق ممكن شرعا وعدم العتق ليس حلالا مطلقا بل في بعض الصور فنقول لا ريب ان مع قطع النظر عن الاستثناء يقتضي دليل الشرط لزوم
العتق فاما عدم جواز اشتراط ما يحرم الحلال فنقول لا نسلم كون عدم العتق بعد الاشتراط حلالا حتى يكون الشرط محرما له ويبقى ايضا اخر
احتمال كون الشرط ملزما وعدمه يوجب الشك في ان الترك للعتق حلال ام لا لان ذلك من تغاير الموضوع ومتى ما لم يعلم ثبوت الحل والحرمة على الموضوع
بقول مطلق لا يكون تخالف ذلك ما يحرم الحلال او عكسه فالمسلم انما هو حليته عدم العتق ما لم يكن هناك ملزم فاذا جاء دليل الشرط وكان ملزما فقد خرج
الحلال عن موضوعه الذي كان فيه حلالا ويبدل الى موضوع اخر فلم يكن الحلال حراما بهذا الشرط ابدا وكذا نقول ان حرمة سكنى الدار الذي للغير انما هي
على الاطلاقة بل حيث لا يكون هناك امر محلل من اذن ونحوه واخذ الشرط ذلك مع قبول الاخر يخرج ذلك عن كونه سكنى دار الغير بدون اذنه ويقينا
ينبدل الموضوع المحرم الى موضوع محلل بالاصل وبلوازمه لا انه يحلل الحرام فان الحرام والحلال لا يتبدلان بذلك وبالجملة عمدة الاشكال ان
الشرع
كل شرط محلل لما هو حرام بدونه ومحرم لما هو حلال لولاه فكيف يمكن استثناء القسمين والحل ان المراد منها كون الشرط محللا لما هو حرام بمعنى
اقتضائه الرخصة فيما منعه الشرع ومحرما للحلال بمعنى اقتضائه المنع عما رخص فيه الشرع وهذا لا يكون الا مع بقاء موضوع الحكمين بحاله كالحلال
المطلق الذي لا يمكن تحريمه بوجه والحرام كذلك واما الامور التي لها حلية وحرمة قابلة للزوال بتغير وصف وحالة او نحو ذلك فلو جاء شيء حلل الحرام
او حرم الحلال بمعنى تغييره له من حالته السابقة الى حالة اخرى مغايرة لها في الحكم فان ذلك لا يعد تحليلا للحرام بل هو تحليل للحلال كانقلاب
شاه الموت وعاء الخارجية اذ لا شبهة ان حال الغير يقلب من الحرمة الى الحل باذن المالك كانقلاب الخمر خلا فتبين منه ان الحاصل ان الشرط الممنوع
منه ما كان مرخصا للحرام لا يمكن تقليبه حلالا بهذا الشرط ونحوه وما كان مانعا عن حلال لا يمكن المنع عنه بملزم من الملزمات وفعل العبادة
لو اطلقت في العرف لكان معناه ذلك فان الرجل اذا قال لصديقه اطيعك في كل امر ما لم تحلل على حراما ولم تحرم على حلالا لا يستفاد منه
الا ما كان حلالا وحراما لا يمكن التخلف والتجاوز عنه ولو امره الصديق باكل خبز خاص ونهاه عن شرب ماء بالخصوص لم يكن منافيا لكلامه ذلك
اصلا واما مثل عدم جواز اشتراط عدم التسري او عدم التزويج عليها فليس بطلانه بمجرد ما دل على عدم جواز تحريم الحلال اذ لنا ان نقول لا نسلم حليته
التسري والتزويج بقول مطلق بل ما لم يكن هناك ملزم بالترك ولكن الدليل دل على عدم جواز امثال ذلك وعدم مشروعية الزام ترك ذلك والحاصل ان
موارد النصوص شاهدة على ان المراد بالتحريم والتحليل عبارة عن ورود الحكم بعد الشرط على ما كان ورد عليه مخالفه قبل الشرط من دون لزوم تغير موضوع
ويتبدل ممكن شرعا وان كان كل شرط مغيرا للموضوع في الجملة في كل مقام لكن عرض كون ذلك تغييرا قابلا للتغير الحكم كما اوضحنا تنبيه
للشروط مباحث متعلقة بها كاصل العقد والكلام فيها طويل الذيل ولكن لا نشير اليها اجمالا حتى ينتبه بذلك الفطن المتدبر ولتفصيل
الكلام محل اخر احدها ان الشرط لا بد ان يكون من الامور المقدورة كما اشرنا اليه سابقا لعدم امكان الوفاء بغير المقدور ومع ان الشرط
يجب الوفاء به فاشتراط الامر الواقع في الماضي ونحو ذلك غير جائز وثانيها ان الشرط ليس تعليقا للعقد ولا الدوام ولا اللزوم وانما هو الزام امر
مرتبط بالعقد كما ذكرناه فلا يفترق الحال بين ذكره بلفظ الشرط او بادواته مع قصد عدم التعليق لكن الاحوط التحفظ منهم عدم الجواز بالادوات او اعتقاد
كونه بلفظ الشرط ولعل ذلك مصير الاداة في التعليق مع انه غير مقصود ومطابقة الدال للمدلول معتبرة في العقود والشرط يرجع الى كيفيته
في العقد وثالثها ان الشرط يمكن ان يكون من باب الالزامات الشرعية كالنذر ونحوه فيصح اشتراط كل ما يمكن الزامه حتى الواجبات بناء على جواز تعلق

النذر

النذر بهما ويظهر الثمرة في الترك فانه موجب للعقاب وموجب لتزلزل العقد كما انه في النذر موجب للكفارة وكل المباحات التي لا نفع للمشترط فيها كالبيع
بشرط ان ينام او ياكل ونحو ذلك مما لا فائدة فيه لمن يشترط وكل التروك كالبيع بشرط ان لا يضرب زيدا او لا يعطي عمروا وبالجملة يصح اشتراط كل
مقدور عينا كان او فعلا مباحا او راجحا او وجوديا او عدميا فيه نفع للشارط ام لا قابل للملك ام لا قابل للتمليك ام لا قابل للمعاوضة ام لا
ويمكن ان يكون الشرط من باب التمليك كالعقود وله قسط من الثمن يشترط كونه مقدورا مملوكا قابلا للتمليك ان كان في عقد تمليك قابلا للمعاوضة
ان كان في عقد معاوضة ومنه يلزم كونه وجوديا فيه نفع للشارط افعالا كان او اعيانا ولا يملك ولا يملك وترك الشخص غير قابل للمعاوضة بل ليست
مملوكة وان قلنا انها مقدورة للمكلف باعتبار قدرته على رفع استمراره ظاهر بعض الاصحاب انه من باب الالزام والذي يعطيه كلمة الاصحاب في الابو
كالتمليكات وصرح شيخنا الاجل موسى بن جعفر الغروي عند قرائتنا عليه في خيار الاشتراط على ما في بالي فليتدبر ويتفرع عليهما ان بعد البناء على انه
من باب التمليك يصير الشرط في كل عقد تابعا له في شرائط الصحة ويكون حكمه حكم العوضين في المقدورية والمعلومية ونحو ذلك ونحو منها
ان حكم الشرط كالصلح فيما ذكرنا في ضبط موارد العقود من ان كل شيء يجوز الصلح عليه واشتراطه او نقول ان الشرط والصلح متلازمان لما امكننا
واستقصاه بدونهما وقد تقدم ذلك فراجع وسادسها انه قد ذكرنا ان من جملة الشروط الباطلة هو الشرط المنافي لمقتضى العقد على نحو ما بينا
وقد ذكر بعضهم ان اشتراط عدم تصرف المشتري وما في حكمه في العقود المملكة مناف لمقتضى العقد اذ الملكية قاضية بالتسلط والشرط مانع
عنه وكذا اشتراط عدم تصرف خاص من التصرفات كاشتراط ان لا يبيع او لا يهب او لا يعطي زيدا او لا يوجره ونحو ذلك فان اشتراط عدم تصرف خاص
كالمنع من مطلق التصرف في المنافاة لمقتضى العقد بخلاف اشتراط الاتيان باحد التصرفات الخاصة فانه غير مناف بل مؤكد للسلطنة فكما ان قوله
بعتك بشرط ان تتصرف فيه اي نحو شئت مؤكد لما هو مقتضى العقد والتمليك فكذا لو قال بعتك بشرط ان تعتق او تهب بشرط ان تؤجره
لزيد ونحو ذلك فانه ايضا مؤكد لسلطنة المشتري بنحو وان كان مستلزما للمنع عن ساير التصرفات ما غير التصرف المشروط وقد قوى هذا الكلام شيخنا
موسى بن جعفر الغروي عند قرائتنا عليه وكذا غيره من مشايخنا المعاصرين وفي ذلك اشكال واضح وهو انه لا ريب ان منافاة مقتضى العقد
ليس امرا لفظيا حتى يختلف باختلاف التعبيرات بل هو امر معنوي والمراد به كون الشرط بحيث يلزم منه خلاف ما يقتضيه العقد فكما ان اشتراط
عدم البيع مناف لمقتضى العقد ومانع من التسلط اللازم للملك فكذا اشتراط العتق فانه مانع من ساير التصرفات غير العتق فالشرط مناف للتمليك
الموجب للتسلط كيف شاء بل هذا اولى بالمنافاة لنفيه كثيرا من التصرفات فان الاول ما ينافي مقتضى العقد في والثاني نظرا الى العموم فاما ان يكون نفي
التصرف الخاص غير مناف سواء كان بالمطابقة او بالالتزام بخلاف نفي التصرف مطلقا او نفي غير الخاص كالعام سواء كان بالمطابقة او بالالتزام
وبالجملة الفرق بينهما مما لا يركن اليه بل يمكن ان يقال ان اشتراط عدم البيع معناه تعيين ساير التصرفات كما ان اشتراط البيع معناه نفي غيره والذي
يمكن ان يقال في تصحيح الفرق ان منافاة مقتضى العقد مبطل حيث كان نفس الشرط كذلك كاشتراط عدم البيع فان مقتضى العقد السلطنة على البيع والشرط
ينفيه والتابع لا يعارض المتبوع بخلاف ما لو لم يكن الشرط بنفسه كذلك فان اشتراط البيع مثلا الزام له على المشتري ومدلول الشرط لو خلي وطبعه مؤكد
للسلطنة اذ بدونه فالبيع جائز ومعه متحتم وهذا بنفسه غير مناف للملك وكون لازم ذلك عدم جواز غيره من التصرفات غير قادح لانه بمنزلة ما اذا اختار
المشتري بنفسه البيع فانه مانع عن غيره اذ لا يجتمع معه ساير التصرفات الا خروجها وبعبارة اخرى الزام بالبيع واشتراطه لا يقتضي المنع عن ساير التصرفات
وانما المانع عدم امكان الاجتماع بنفس البيع لو فرض ان من التصرفات ما يمكن اجتماعه مع البيع لم يكن ذلك مانعا منه كما لو باعه وشرط ان يوجره
فانه غير مانع عن بيعه ووقفه ونحو ذلك فنفس الشرط ليس مانعا عن التصرفات انما هو مقتضى لاتيان تصرف خاص وهو مؤكد للسلطنة ونفي
ساير التصرفات لعدم امكان اجتماعه مع التصرف المشروط لا يقتضي بكون الشرط مانعا منه فالمتبع في المنافاة وعدمها انما هو مفهوم الشرط لا الامور
المترتبة عليه في الخارج وبعبارة اخرى المعتبر في المنافاة مدلول الشرط ولو التزاما لا لوازمه المتحققة في الخارج والوصول الى حقيقة هذا الفرق
يحتاج الى غور تام عنوان من المبطلات للعقود ابتداء او استدامة **عنوان** من جملة المبطلات الغرر وقد تمسك بذلك الفقهاء في بطلان
جملة من العقود وقد تمسك به المحقق الثاني في بيع الصبرة المجهولة المقدار والظاهر منه ان الضياع والفقر منه ليس فيه غرر وتمسك

مؤكد

لا وجه

بعض المحققين في بيع ما يراد طعمه اذا لم يعتبر ويختبر وحكى ذلك عن ابن البراج وابي الصلاح وسلار ايضا والشهيد الثاني مستدلا به في بيع البعير
الشارد والفرس الغاير واعتمد عليه الصدوق في بطلان بيع السمك والنابتة وذمي الحصا وابن ابي ليلى في بيع الحليب في الضرع وعن خط
الشيخ المسالك في بيع احد العبدين من غير تعيين وذكره العلامة في باب القدرة على التسليم والعلم بالعوضين وبالجملة يدل على هذه القاعدة بطلان كثير
من العقود كما لا يخفى على المتتبع وما اشتملنا به يتنبه الفقيه على نظايره ويتضح من هذه القاعدة اشتراط العلم بوجود العوضين او الوثوق به ولذا
اشترطوا في السلم ان يكون المبيع عام الوجود عند راس الاجل حتى يوثق بوجوده واشترطوا عدم كون العوض مما اشرف على التلف والهلاك
لعدم الاعتماد على وجوده ونظاير ذلك وكذا اشتراط القدرة على التسليم والتسلم في وجه قوي بمعنى لزوم كون العوضين مما يمكن عادة حصوله
للجانب الطالب سواء كان بتسليم المالك الاول اياه او بتسلمه بنفسه وان ورد على هذا الشرط روايات ايضا كما دل على جواز بيع ما ليس
عنده لكن لا حاجة الينا بعد تمامية القاعدة وكذا اشتراط العلم بالعوضين قدرا وجنسا ووصفا كما ذكروه وبعبارة اخرى العلم بما يختلف به
الرغبات وتتفاوت القيم فان هذه الشروط الثلثة العامة البلوى الكثيرة الدوران ماخوذة من قاعدة ابطال الغرر وفروع ذلك مما لا يخفى على
المتتبع لا حاجة على ان نشير اليها وانما نشير الى مباحث نافعة في هذا المقام احدها ان كون الغرر مبطلا للعقود مما اخذ من باب البيع وبيانه انه قد تقدم الاجماع
على ان بيع الغرر فاسد ونقل هذا الاجماع حد الاستفاضة ونقل عن الشهيد في شرحه للارشاد ان بطلان بيع الغرر ضروري وقد دل على
ذلك الخبر المروي عن النبي ص في قواعد الشهيد ومجمع الطبرسي وحكي ذلك ايضا في الانتصار والسرائر والتذكرة والايضاح والصحاح والنهاية الاثيرية و
مختصر الحاجبي وغير ذلك ايضا وبالجملة شهرة الخبر في السنة الفقهاء تغني عن تتبع سنده وهو قوله ع نهى النبي عن بيع الغرر فبطلان بيع الغرر
مما لا كلام فيه واما ساير العقود فالتمسك في بطلانها بالغرر على احد امرين احدهما ان الغرر في هذه الرواية ليستفاد منها ان ذلك هو العلة في البطلان ولا
خصوصية للبيع في ذلك وبعبارة اخرى يعلم من الرواية ان منع النبي ص عن بيع الغرر انما هو للغرر لا لانه بيع غرر فاذا كان العلة الغرر فيلزم كون كل
ما اشتمل عليه من العقود مثل البيع الا فيما دل الدليل على جوازه كما في الصلح على المجهول ونحوه وفهم العلية من هذه الرواية غير بعيد ويؤيده استدلال
الفقهاء في ساير العقود اللازمة بل في بعض العقود الجائزة ايضا بذلك في البطلان مع عدم ورود دليل خاص به وليس الا لفهمهم العلية من هذه
الرواية والشبهة في عدم العلية المستفادة من الرواية او عدم حجيتها ضعيفة وثانيهما ما روي عن العلامة في المختلف انه ذكر الرواية بقوله نهى النبي
عن الغرر ولم يذكر لفظ البيع فيكون المنع عن الغرر عاما فيعم ساير العقود وان كان يحتمل السقط او المسامحة في النقل وكون الرواية واحدة
لكن الاصل خلاف ذلك وبهذا المقدار يمكن التمسك به في ساير العقود مع الجبر بفتوى الاصحاب كما ذكرناه مضافا الى انه يمكن ان يقال ان الذي يصحح
العقود كما ذكرناه في اصالة الصحة ليس الا شمول العمومات لها ويمكن القول بان العمومات والاطلاقات كلها منصبة على ما هو المتعارف بين الناس
ولا ريب ان الغرر مما لا يقدم عليه العقلاء وليس من المعاملات المتعارفة فلا ينصرف اليه الادلة فيكون باقيا تحت اصالة الفساد الاولي ولا يكون له دليل
صحة حتى يحتاج في الاخراج الى تاسيس في عدم الغرر بالنص والاجماع مضافا الى ان الظاهر من طريقة الشرع ان بنائه على قطع التشاجر والتجاذب بين
الناس ولا ريب ان الغرر مما يوجب التشاجر وطريقة الحكمة قاضية لسد هذا الباب حسما لمادة النزاع ونظاير ذلك كثيرة وسير المسلمين في الاعصار
والامصار على التجنب عما فيه الخطر والغرر كاشفة عن ذلك بل هي دليل براسه حجة بانفراده فاذا تلخص من ذلك ان الغرر يفسد في المعاملات كلها
ما لم يكن هناك دليل صحيح خاص وهذا النوع خارج عن عمومات الصحة بطريق التخصيص او بطريق التخصص وثانيها انه قد حكي عن الازهري ان بيع الغرر
ما كان على غير عهدة ولا ثقة وفي القاموس غره غرا وغرورا وغرة بالكسر فهو مغرور وغرير خدعه واطمعه بالباطل فاغتر والاسم الغرر
وحكي عن ابن السكيت ان غره يغره بمعنى خدعه وعن النهاية الاثيرية بيع الغرر ما كان له ظاهر يغر المشتري وباطن مجهول وعن الصحاح رجل غر
وغرير اي غير مجرب والغرة الغفلة والغار الغافل واغتر بالشيء اي خدع به والغرر الخطر والمحصل من هذه العبارات ان ما فيه الخطر داخل في معنى
الغرر والخطر عبارة عن احتمال الضرر المجتنب عنه عند العقلاء لا الاحتمال الضعيف الذي لا يبالي عنه الناس وهذا الاحتمال اما ناشئا
من عدم الاعتماد والاطمينان بوجود المال ونحوه واما ناشئا من عدم الوثوق بامكان التسليم والتسلم والاقباض وان كان معلوم الوجود

والقبض

د

واما بيشا من جهة الاعتماد بقابليته للمعاوضة بهذا العوض لجهالة قدره او جنسه او وصفه ونحو ذلك وبعبارة اخرى الخطر عبارة عن عدم
وثوق المتعاقدين او احدهما بان ما يحصل له هل هو قابل لهذه المعاوضة ام لا او الشيء القابل هل يحصل ام لا ولا مانع من الاجتماع اذ قد يكون الشيء
الشك في وجوده وفي امكان قبضه وفي اهليته لهذا العوض المبذول في نظر الباذل بحيث يقدم عليه وبما ذكرنا ظهر ان الغرر يتحقق بعد وجود العوض
وامكان قبضه ومعلومية مقداره وان كان قليلا ما لم يؤد الى السفه بالمعنى السابق والخطر بمعنى الاحتمال لا احتمال هنا فان الباذل مع تسليمه
بنقصان المقابل بما يبذل العوض لا غرر في ذلك نعم يجيء الاشكال من حيث ان الغرر متى ما كان احتمال الضرر للجهل به والشارع نهى عن ذلك لانه
محتمل للضرر ولازم ذلك كون المعاملة التي قطع فيها بالضرر مع علم المتعاقدين ايضا فاسدا منهيا عنه مع انكم لا تقولون به فاما ان المعاملة
الغررية لو اقدم عليها المتعاقدان كيف كان كالرضى بالمجهول اي شيء او رضي بما لا يقدر على تسليمه او بما لا يوثق بوجوده واما ان المعاملة القطع
فيها بتفاوت العوضين في الضرر فيه مع علم المتعاقدين به ايضا فاسدة كالغررية مع ان البناء على بطلان الاول دون الثاني ووجه الدفع ان
يقال مع العلم بوجود الضرر والتفاوت اذا اقدم عليه المتعاقدان فقد اقدم على ضرر نفسه واسقط احترام ماله فيكون الزائد بمنزلة الهبة فلا
ولا مانع منه ولتشمله عموم ادلة البيع الا ان يؤدي الى السفه كما قررناه فيبطل واما في صورة الجهالة او عدم الوثوق بالوجود او القبض فليس كذلك لانه لم
يقدم على فرض عدم الوجود وعدم القبض بل قد اقدم على انه يقبضه لكنه غير واثق بحصوله وهو بيع الخطر ولو فرض اقدام شخص على ذلك بان يقول
اني ابذل الثمن بازاء هذا المال سواء كان ابدا او ناقصا ممكن القبض ام لا فهو فرض نادر لا يلتفت اليه وليس مدار الحكم الشرعي بل المرجع في الضوابط الشرعية انما
هو بناء الاغلب ولا ريب ان الناس لو اقدموا على بيع مجهول او ما لا يوثق بقبضه فقاصد للحصول فحكم الشارع بان قصد مثل هذا الشيء غير ممضي
بخلاف ما لو كان معلوم الزيادة والنقيصة فانه ليس فيه احتمال الاقدام على ما لا ضرر فيه بل معلوم ان المال المبذول بازائه ما يقابله ويساويه بالجملة
فرق بين كون الافراد الغالبة مما يقدم فيه الا على الحصول وعدم الضرر وبين ما لا يقدم فيه الا على الغبن فان الناس مسلطون على اموالهم
فان بني على هبة ماله او المعاوضة بما هو معلوم النقصان الفاحش فلا بحث لانه مقدم على بذل ماله على كل حال بخلاف صورة الغرر فان الاقدام فيها
غالبا على الحصول وان كان غير موثوق به فتدبر جيدا ومن هنا ان الغرر شيء ما يتحقق لزم منه البطلان ولا ينفع في ذلك اقدام المتعاقدين بل لا بد
بحكم الشرع المجعول لسد الباب وقطع التجاذب والتنازع الحاصلين من دعوى المشتري مثلا الاقدام على انه يحصل ودعوى البايع انك اقدمت
عليه كيف كان وفي مطالبة المشتري الاقباض ودعوى البايع اقدامه على ما لا يمكن فيه ذلك فليسقط ونظير ذلك ولا بعد في عدم تجويز الشارع ذلك مع
وان رضي المتعاقدان اذ هو غير عادم النظر فان الاسراف ممنوع منه وان رضي المالك مثلا الا ان الفرق بين الباب وبين مثل الهبة ونحوه
واضح مما ذكرناه فلا اشكال وثانيها ان الشهيد رحمه الله قال في قواعده الغرر عبارة عن مجهول الحصول واما المجهول فمعلوم الحصول مجهول الصفة
وبينهما عموم من وجه وهو ظاهر كلامه ان ما لا يوثق بحصوله وبوجوده يصير من باب الغرر واما ما علم وجوده في الجملة بمعنى كونه موجودا خارجيا معينا
في الواقع غير معين عند المتعاقدين او احدهما او كليا موصوفا بما لا يرتفع به الغرر بل يبقى تحته افراد متفاوتة في القيمة والرغبة تفاوتا معتدا
به فان كل منهما معلوم الحصول لكنه مجهول الصفة فليس هذا من باب الغرر بل هو جهالة فيصير من باب بيع المجهول منفردا بحث عنوان اخر ويثبت بطلانه
باشتراط العلم المجمع عليه في عقود المعاوضة ويبقى تحت دليل الغرر ما لا يوثق بوجوده وحصوله ولكنه ايضا يشتمل احدها ما لا يوثق بوجوده في الخارج
كالمبالغة في وصف المبيع في السلم ونحو بما يؤدي الى عزة الوجود بحيث لا يوثق بوجوده في الخارج وثانيها ما يعلم وجوده ووصفه لكن لا يوثق بامكان
قبضه عادة كالطير في الهواء مع عدم اعتياد العود والسمك في الماء كما مثلوا به وثالثها ما لا يوثق بالقدرة على التسليم فان كان مراد الشهيد من قوله ما جهل
حصوله الجهل باصل الوجود فيشمل القسم الاول دون الثاني لانه معلوم الوجود كالقسم الثالث الذي عبر عنه بالمجهول فيكون الغرر منحصرا في احد الاقسام
الثلثة وان كان مراده جهالة الحصول في يد المشتري ونحوه فيعم الاخيرين لان الجهل بحصوله في يده اعم من كون ذلك بسبب الجهل باصل الوجود او بسبب العلم
بالوجود والجهل بامكان القبض فيصير الخارج عن الغرر هو المجهول بحيث الوصف فقط وعلى في ظاهر كلام صاحب عموم الغرر للصور كلها وليس كل ما
الظاهر من العرف واللغة ان الغرر يعم الجميع وكلما فيه جهالة ففيه غرر وخطر على الظاهر ولا وجه لدعوى العموم من وجه نعم على ما ذكره من الوجه

يصير المجهول المعلوم الحصول خارجا عن الغرر والمعلوم المجهول الحصول خارجا عن المجهول والمجهول المجهول الحصول مورد اجتماع الامرين وقد سبقنا
الى هذا الاعتراض في الجملة بعض المدققين لكن الاشكال في ان الشهيد ذكر بعد ذلك ان الغرر قد يكون بما له دخل ظاهر في العوضين وهو ممتنع اجماعا
وقد يكون بما يتسامح كأس الجدار واشتراط الحمل وهو معفو اجماعا وقد يكون بينهما وهو محل الخلاف كالجزاف في مال الاجارة والمضاربة وظاهر
كلامه هذا ان هذه الثلثة من افراد الغرر مع ان الجزاف في مال الاجارة ومال المضاربة عبارة عن عدم العلم بالمقدار وهو عبارة عن الجهل وقد كان
الغرر عبارة عن الجهل بالحصول لا الجهل بالصفة فكيف يعد من افراد الغرر ما هو من المجهول فبين كلاميه تدافع واضح لو كان المراد ما ذكرناه وبعد
التامل يظهر ان مراد الشهيد من عد المجهول خارجا عن الغرر ليس بالمعنى الذي ذكرناه بل الظاهر انه يريد باعتبار الحيثيات يعني ان الغرر لما كان
عبارة عن الخطر فيكون معناه عبارة عن الاقدام على شيء لا يعلم منه حصول المقصود اذ الخطر معناه حصول النقص والضرر وعكسهما مثله المطلوب والمجهول
عبارة عما لا يعلم كما او كيفا او معا ولا ريب ان الجهل بهذا المعنى مغاير للغرر مباين له ولكن بينهما عموم وخصوص من وجه بحسب المورد فالمجهول شيء والغرر
شيء آخر غايته ما في الباب انه قد يجتمع في الشيء غرر مع جهالة واما بيان مادة يتحقق فيها الجهالة ولا يتحقق فيها الغرر حتى يثبت به العموم من وجه بحسب
المورد فربما يمثل له بما لو اشترى شيئا مجهولا باخس الاحتمال في المالية بمعنى ان يبذل في مقابله ما لا يمكن النقصان عنه في المالية فانه لا غرر
هنا اذ لا يحتمل ههنا عدم حصول ما يقابل العوض اذ كل ما كان فهو يقابل العوض المبذول والجهالة في المقام موجودة وما مثل به الشهيد في مال
المضاربة من موارد اجتماع الغرر والجهالة ولا مانع منه اذ اطلاق الغرر عليه من جهة كونه مجهول الحصول بالمقدار المقصود بمعنى ان كل مجهول في
المعاملة لا يعلم كونه بمقدار هو مقصود للعاقل فهو باعتبار المقصود مجهول الحصول وان كان معلوم الحصول في الجملة وبعد حمل الكلام في جهل الحصول
على هذا المعنى اتضح اندراج المجهول تحته الا في نحو المثال المتقدم ولكن الظاهر ان الغرر عبارة عن احتمال الزيادة والنقصان الذي لا يتسامح به عادة من
دون فرق بين ان يحصل الوثوق بحصول ما يقابل العوض ام لا فان الفرس المجهول في اوصافه اذا علم انه يساوي مائة درهم على اي نحو فرض فعلى ما ذكرنا
من المثال السابق لا غرر في ذلك اذا اشتري بمائة للقطع بحصول ما يقابل الثمن كيف كان فلم يصدق هنا الجهل بالحصول لكن الظاهر دخوله تحت ادلة
الغرر باعتبار عدم الوثوق بحصول ما يحتمل في نظر المشتري ولا دخل لمساواة الثمن اذ لا يكون غرض المشتري حصول ما يوازي الثمن في العادة بل المقصود
غالبا الاسترباح والاخذ بما يساوي الازيد من الثمن فمتى ما كان مجهولا فيحتمل المشتري فيه الزيادة ويطلبها على مجرى العادة فالاقدام على المجهول مع
كون المطلوب ذلك غالبا اقداما على ما لا يوثق بحصوله بالنظر الى المقصود وهو معنى الغرر والخطر فكل ما هو مجهول داخل تحت دليل الغرر وان حصل
العلم بحصول ما يوازي العوض المبذول فتدبر ولا يحتاج في ابطال معاملة المجهول الى دليل آخر من اجماع او نص ورابعها انه حكي عن الشيخ رحمه الله
ان بيع صبرة بصبرة مجهولتين ان ظهر مساواتهما في الواقع والتماثل فهو جائز وظاهر كلامه يقتضي ان الغرر عبارة عن الخطر الواقعي بمعنى لزوم النقصان والزيادة
عما اقدم عليه في نفس الامر فلو ظهر موافقة المقصود وعدم الخطر فلا باس به وهذا الوارد من كلامه في هذه المسئلة حتى يطرد الحكم في جميع المقامات
اما الوارد ذلك في خصوص المثال المفروض لدليل دال على ذلك في نظره من نص ونحوه فلا يجب علينا فرض وجود الدليل ولم نقف على ما يفيد وجود ذلك
بالخصوص واما قاعدة الغرر فلا شك ان المراد بها كون المعاملة بحسب الظاهر عند المعاملة خطرا ومصادفة الواقع لا دخل لها في ارتفاع الغرر المنفي
الحال في البطلان بين ما ظهر موافقته للواقع من مساواة العوضين وعدمه وخامسها ان الغرر والخطر بعدما عرفت معناه امر عرفي يختلف
بحسب الموارد ولذلك اكتفى الفقهاء في المعلوم بالمشاهدة منه تارة وبالكيل والوزن اخرى فان طرق الاختبار والامتحان يختلف بحسب المقامات والتجار
ايضا يختلف في الاعتبار فقد يكون مما يتسامح في شيء دون شيء وذلك واضح وليس الغرر كالسفه الذي يرتفع بتعلق غرض آخر به لان موضوع السفه
يتبدل بتبدل الاغراض والغرر فيما يتحقق فلا ينفع في الصحة انضمام المصلحة فلو رأى العاقد في بيع مال لا يقدر على تسليمه او شرائه مصلحة لنفسه
لا يرتفع الغرر بذلك بل هو محكوم بالبطلان لشمول الدليل نص الغرر وكما يرتفع الغرر في مسئلة المعلومية بما جرت به العادة من طرق الاختبار
والامتحان فكذلك يرتفع في مسئلة القدرة على التسليم وفي مسئلة معرفة الوجود بما جرت به عادة الناس فما وثق في العادة بوجوده بامكان تسليمه
لا غرر فيه والمدار في ذلك مجاري العادات ولا ضابطة في الشرع الا ذلك ولا يعتبر القطع بالوجود والقطع بامكان القبض كما ان الشك في ذلك

غير كاف لعدم الوثوق فتدبر ومن هنا ان بيع الغاصب والمكره ونحو ذلك لا يعد غررا الا ان امكان التسليم عرفي ولا دخل للمالك في ذلك وترتب
الاجازة لا يعد خطرا اكثر من ترتب لرضاء المكره وان توهم ذلك بعضهم في المقامين وبالجملة الضابط في القدرة على التسليم والعلم بالوجود والمقدار
هو العرف ولا مدخل للشرع في ذلك ومتى تحقق ذلك عرفا فقد ارتفع الغرر والخطر فالحكم بالبطلان لا وجه له وسادسها انه قد ظهر مما ذكر
ان المعاملة على الكلي لا يعد غررا والمعاملة على احد الشيئين والاشياء غرر ومبنى ذلك ان الكلي امر موجود على نحو وجود الكلي بكليته بمعنى ان الشخص
له وجود بوجود الاشخاص والكلي له وجود بوجود الكليات وان كان كيفية الوجود في كل منهما على نحو مغاير للاخر ووجود كل شيء بحسبه فليس يفترق الحال بين
المعاملة على الشخص والكلي من حيثية كون كل منهما موثوقا بوجوده ومسألة عدم وجود الكلي الطبيعي لا دخل لها في المقام اذ اعتبار الوجود في المبيع
مثلا انما هو لحصول المقصود منه وعدم ضياع الثمن على باذله والكلي بهذا المعنى موجود اذ اهل العرف يعدونه موجودا لوجود الفرد ووجود الكلي ولا يقصدون
من المعاملة على الكلي الا تحصيله في ضمن الفرد ولا يلتفتون الى انه حقيقة موجود ام لا وهذا المقدار كاف في رفع الغرر وكذلك في باب القدرة على التسليم
فان الكلي مقدور على تسليمه بهذا المعنى بمعنى اعطاء الفرد مقدور له وهذا هو مقصودهم في الاقباض وان قيل بان الكلي الطبيعي غير موجود وبعبارة
اخرى لا يريدون من المعاملة على الكلي الا تسليم احد افراده مقدور له وهو ممكن وكذا في باب المعلومية فان الكلي في عالم كليته اذا وصف بما يجعله
ممتازا الى ان ينتهي الى حد لا يقع الاختلاف في افراده بما يختلف به الرغبات وتتفاوت به القيم عد معلوما ويرتفع بذلك الغرر ولا نحتاج في اثبات المعاملة
على الكلي على التمسك باجماع او نص بل هو جار على القاعدة واما الشبهة في ان المعاملة قاضية بالتمليك والملكية صفة لا تقوم الا بمحل موجود
والكلي لا يعقل وجوده بما هو كلي فوجه دفعها ان الملكية كسائر الاحكام الشرعية يحتاج الى موضوع في نفس الامر ولا يحتاج الى الوجود الخارجي
فان قولنا لحم الغنم حلال حكم شرعي يتعلق بالموضوع النفس الامري وان لم يكن الغنم موجودا في الخارج وينحل في المعنى الى ان هذا الحكم ثابت له وانما
على تقدير وجوده في الخارج كما انه ثابت له في نفس الامر على تقدير ثبوته في نفس الامر وبالجملة لا مانع من تعلق المعاملة بالكلي من حيثية الغرر او
من حيثية الملك ولو لم يمنع مانع اخر كالكلي الغير الموجود او غير المقدور على تسليمه كسمك موصوف في البحر او غير معين ككلي مجهول او موصوف بما لا يرفع
الغرر فان ذلك كله ليس من جهة الكلية وانما هي امور تفرض في الفرد والشخص كما تفرض في الكلي واما الفرد المردد فان كان في القيميات كعبد من عبدين وشاة
من قطيع فلا بحث في تحقق الغرر فيه لتفاوت الفردين بما لا يتسامح به فيتحقق الجهالة ولازمها الغرر ولذلك نصوا على عدم جوازه واما في المثليات
كصاع من صاعين من الحنطة ممتازين مع اتحاد الاوصاف نوعا وصنفا فالظاهر من الصحاح ايضا عدم جوازه قال المحقق الثاني في جامع المقاصد لو
قال بعتك صاعا من هذه وهو صاعان صح ولو فرقهما وقال بعتك احدهما لم يصح والفرق ان المبيع في الثانية واحد غير معين فهو غرر وفي الاولى
كلي غير متشخص ويتميز بنفسه لو قسم الارباع وباع احدها لم يصح ولو باع قبل القسمة صح وهنا اشكالان احدهما ان الغرر قد ذكرنا انه عبارة
عن الخطر وهو لا يتحقق الا بعدم الوثوق بحصول المقصود للجهالة وفي بيع الفرد المردد من المثليات مع اتحاد الاوصاف كما فرضه المحقق الثاني ليس شيء من ذلك
بموجود الا انه امر موجود في الخارج مقدور على تسليمه معلوم الاوصاف بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان فلا وجه لتسميته غررا وثانيهما ان
الفرق بين احد الارباع المقسومة وبين الربع من المجموع المركب غير واضح لان كل منهما كلي قابل للمعاملة منضبط بالاوصاف فما الوجه في جواز الثاني دون
الاول ويمكن ان يكون الفرق الظاهر بين الامرين ليس كليا ثابتا في نفس الامر كسائر الكليات المتأصلة الموجودة في ضمن الافراد حتى يتعلق بها المعاملة
بل هو امر اعتباري صرف لا ثبوت له في نفس الامر ولا وجود له في الخارج فلا يتعلق بها التمليك فان اريد من الكلي في احد الامرين مفهوم احدهما فهو غير قابل
وان اريد الكلي المتأصل الموجود في ضمنها كالحنطة الموصوفة بالاوصاف المفروضة مثلا فذلك يقتضي عدم الانحصار بذينك الفردين بل مقتضاه
جواز الاعطاء من اي فرد كان فان قلت فلم جاز ذلك في ربع المجموع فان المراد به كلي من هذه الحنطة لا يجوز الدفع من غيره بمقدار ربعه وان كان
بتلك الاوصاف فكذلك فيما نحن فيه نقول المراد هو الكلي الحاصل في ضمن هذه الحنطة لا غيرها قلت لو كان المراد كلي الحنطة الموصوفة لجاز اخذ
نصف من هذا الفرد ونصف من ذلك الفرد حتى يصير صاعا من هذين الصاعين مع انه في الفرض غير مراد فان صاعا من صاعين مقسومين لا يمكن
لا يدفع ذلك وهذا ولو لم يكن لخصوص المقسومين مدخلية وكان المراد صاعا من هذا المجموع جاز اخذ بعض من هذا وبعض من ذلك فرجع

الى بيع الكلي دون الفرد المردد وهو غير الغرض والفرق بين الكلي المتاصل في الوجود والكلي الاعتباري ان الاول محقق في الخارج ثابت في نفس الامر
وان لم يلاحظه ملاحظ ولم يعتبره معتبر بخلاف الفرضي فانه يدور مدار الاعتبار للمعتبر فتدبر وبالجملة احداهما من ليس كليا مفروضا حتى يتعلق به
التمليك والكلي المتاصل الحاصل في ضمنهما غير مراد كما قررناه فيرجع الحاصل الى مدخلية الفرد في ذلك بمعنى كون المطلوب احد الخصوصيين ولا
ريب ان المعاطاة ح لا يقع على شيء معين يحصل تمليكه من حين المعاطاة اذ مفهوم احدهما غير قابل للملك لعدم تاصله والكلي المتاصل غير
مقصود والخصوصية مرددة فلم يحصل للمشتري ملك شيء بهذه المعاطاة مع ان الانشاء لا بد من تاثيره من حين العقد ولا يحتاج في جواز المعاطاة
على الكليات دون الفرد المردد الى فارق من نص او اجماع بل كلاهما جاريان على القاعدة وهذا هو الوجه في عدم الجواز في الفرد المردد في اي باب كان
حتى في العقود التي لا باس فيها بالغرر والجهالة كالصلح فانه يجوز على المجهول ولا يجوز على الفرد المردد بلا كلام ولو كان ذلك للجهالة لجاز في الصلح وبالجملة
هذا الوجه في عدم جواز المعاطاة على الفرد المردد مثلا كان او قيميا جار في جميع الابواب ويرجع ذلك الى فرع من فروع ضبط متعلقات العقود وقد
اشرنا الى ذلك في بحث المتعلقات وان كان يمكن ان يقال ان كون ذلك من باب الغرر لا يستلزم جوازه في الصلح اذ الغرر منه ما يخرج في الصلح الغرر
الجهالة التي يؤول الى العلم بمعنى المعلوم واقعا المجهول ظاهرا واما الجهالة التي لا يؤول الى العلم كالغرر المردد الذي لا واقع له معين فهو غير جائز في الصلح
لا بد من ان العلة في بطلانه ليس كونه غررا اذ لعل ذلك للغرر وهذا الغرر غير جائز في الصلح ايضا وهذا كلام موجه لكن البحث في بيان كيفية الغرر
في ذلك وقد مر ان في القيمي لا كلام في كونه غررا لاختلاف القيم واما في المثلي فنقول ايضا كذلك لانه بعدما اثبتنا ان الكلي المتاصل غير ملحوظ حتى
يتعين بكليته ومفهوم احدهما غير قابل للتمليك فيرجع الغرض الى الخصوصية وهي وان فرضت متماثلة لا يتفاوت بالمالية لكن يختبر البايع مثلا في
دفع اي منهما شاء خيار على المشتري لانه لا يدري ان بايهما حصل له في ازاء عوضه ليس غرضه الكلي حتى لا يلتفت الى الفرد ويقول بايهما حصل لا باس
لانه اطلب منه الكلي بل غرضه الخصوصية ولا يدري ما حصل له منهما فهو اقدام على امر غير معين مضافا الى ان مدخلية الخصوصية تؤدي الى اختلاف الرغبات فان
الاغراض لا تنضبط ولا ينحصر الغرض في مراعاة المالية فقد يؤدي غرض البايع الى دفع احدهما ويؤدي غرض المشتري الى اخذ الاخر ولا يرد هذا البحث
اذ المشتري باقدامه على الكلي بنفسه قطع النظر عن الخصوصية بخلاف المقام وبالجملة الفرق بين المقام وبين الكلي في المثلي بحيث يوجب صدق الغرر
والخطر هنا دون بيع الكلي خفي يحتاج الى تامل تام والانصاف ان الغرر صادق والفارق فارق ولذا علل المحقق الثاني الغرر بتعلق الغرض في الفرد
واما بناء على ما ذكرناه في الوجه الاول فدفع الاشكال واضح وسابعها ان الاصحاب مع بنائهم على عدم جواز المعاطاة على الفرد المردد في باب الابواب
اما للغرر كما في عبارة كثير منهم واما لما ذكرناه من الوجه من اعتبار كون الحاصل بالمعاملة قابلا للملك ونحوه كليا كان او جزئيا والمفهوم الاعتباري
غير قابل لذلك ذكروا في بحث الاجارة جواز الاستيجار باجرتين على تقديرين كنقل المتاع المعين يوم الجمعة بدرهم ونقله في يوم الخميس بدرهمين
وخياطة الثوب رومية بدرهم وخياطته فارسية بدرهم فان كان ذلك للاجماع منهم على الجواز هنا بالخصوص فلا بحث مع انه غير ثابت وان كان
لنص في الباب كما نقدره فلا بحث ايضا مع ان النص المعتبر غير دال والدال غير معتبر وكلاهما غير قابلين لتخصيص القاعدة كما اورده الشهيد الثاني وقال انه
لا فرق بين المقام وبين البيع بثمنين الى اجلين فكما حكموا ببطلان ذلك فليحكموا بالبطلان هنا ايضا وبالجملة ليس هنا دليل يدل على الجواز حتى
نخرج به عن القاعدة وهذا البحث وارد عليهم لو جعلنا معاملة الفرد المردد فاسدا من جهة كونه غررا كما نقلنا عنهم فان المقام ايضا داخل تحت
الغرر ولا فرق بينه وبين البيع بثمنين الى اجلين وكذا لو جعلنا البطلان من جهة عدم قابلية الفرد المردد للتمليك فان المقام ايضا منه فالفرق غير
واضح والذي يختلج بالبال هنا ان يقال ان البيع بثمنين الى اجلين غير جائز من جهة ان المبيع الواحد لا يمكن ان يكون له ثمنان فليس الغرض البيع بكل
من الثمنين واللازم على المشتري دفعهما معا مع انه ليس كذلك فليس الغرض واحدا معينا فلزم منه الغرر لعدم العلم بما يحصل في ازاء المبيع وهو لحيض
وليس ذلك الا كالبيع بعشرة دراهم او دينار ويجيء فيه ايضا الوجه السابق من ان التمليك يحتاج الى محل معين كلي او جزئي وهو هنا منتف فلم يؤثر
العقد في تمليك شيء اصلا والذي ابطل ذلك لكن في الاجارة ليس كذلك فانهما عملان مستقلان جعل بازائهما اجرتان وكلاهما مورد للاجارة
المقصود ان الغرض الاستيجار لكل من العملين بكل من الاجرتين فيكون اجارتين مستقلتين ليس هنا فرد مردد حتى لا يكون قابلا للاجارة اذا

بكل

كل منهما الا احدهما ولا يلزم غرر ايضا اذ المعلوم من التمليك كل من المتعاقدين بكلتا الاجرتين غاية ما في الباب انه بان اتيان احد العملين يبطل
الاجارة على الاخر لفوات المحل كما لو كان الخياطتين لثوب واحد ونحو ذلك ويعتبر الغرض بتصديق كل منهما وان فات احدهما بعد اتيان الاخر لفوات
المحل ولا يرد هذا البحث في بيع شيئين بثمنين كما لو قال بعتك الفرس بدرهم او السيف بدينار فانه غير جائز لانه ان قصد كل منهما فلا بد من وقوعهما
وحصولهما معا لكنه منع الجمع فلا بد من ارادة احدهما ولانه باطل وبالجملة فوات احدهما في الاجارة ليس من قصد المتعاقدين بل للتعذر الخارجي بحيث
لو فرض الاتيان بكل العملين لاستحق الاجرتين بمقتضى الاجارة لكن ذلك في الخارج غير ممكن لان الاجارة تعلقت بواحد لا بعينه وهذا وجه
مليح وان لم يتعرض له احد من الاصحاب فيما اعلم والله العالم بالحقائق وهنا ابحاث اخر اعرضنا عنها لاشتغال البال والاتكال على تنبه الفقيه المتدبر
في الفن المتبحر **عنوان ٥٦** من جملة المبطلات للمعاملات ابتداء عقدا كان او ايقاعا التعليق ولا ريب في كونه مبطلا وقد اتضح ذلك
بما ذكرناه في بحث اشتراط التنجيز وانما البحث في ان بطلان التعليق هل هو لمانع عقلي او وضعي او شرعي والمسئلة تحتاج الى رسم مقدمات الاولى
ان الانشاء بمعنى الاحداث والايجاد والمراد به علة يكون واسطة بين الفاعل المختار واثاره سواء كان في افعاله القلبية او الخارجية وتوضيحه ان القيام
هيئة للشخص مخصوصة فاذا اراد ان يوجده يقتضي حركة تكون علة لوجود القيام وهي المسماة بالايجاد والانشاء فاذا جعل يتحرك بداعي انه يوجده و
ينشئه فاذا حصل القيام يقال انشاه واوجده وما لم يحصل يقال لم ينشأ وان وجد بعض العلة وكذا في الافعال القلبية فان العزم على شيء لا يحصل
الا بانبعاث للنفس الذي به يعزم وبه يتحقق العزم فيقال عزم نظير قام الثانية ان في كل لفظ يتكلم به المتكلم كاضرب وزيد قائم امورا عديدة احدها
اللفظ وثانيها معناه الذي وضع الواضع اللفظ بازائه وثالثها الدلالة التي هي اثر من اثاره وهو جلبه المعنى من ظرف نفس الامر الى ذهن المخاطب
ورابعها نفس الصورة المجلوبة التي هي اثر جلب اللفظ الموضوع عند العالم بالوضع ولا ريب ان المتكلم ينشئ بحركة لسانه ويوجد اللفظ ويتبعه
الدلالة والصورة الحاصلة في ذهن المخاطب تبع المعلول لعلته التامة فانشاء اللفظ والدلالة والمعنى مشترك بين الاخبار والانشاء وانما الفرق
بين اضرب وزيد قائم حيث يقولون ان الاول انشاء والثاني اخبار في الامر الثاني وهو وضع الواضع هيئة اضرب وتركيب الجملة بازائه ووجه
الفرق ان معنى الاول الطلب القائم بنفس المتكلم ومعنى الثاني النسبة الثبوتية بين زيد والقيام في الخارج وحيث ان معنى الاول يحدثه سمي
انشاء ومعنى الثاني يوجد لا به سمي اخبارا لانه حكاية عن موجود لا انه ايجاد واحداث وكذا في صيغ العقود فان معنى كونه انشاء كونه موجدا
لمعناه وهو النقل والتمليك واذا كان اخبارا كان حاكيا عن وجود نقل سابق او لاحق الثالثة ان الطلب بمقتضى فهم العرف وطريقة اللسان هو فعل
قلبي وظاهري ما ينشأ من الميل الموجود الى المطلوب بمجرد كون الشيء محبوبا عند احد لا يستلزم طلبه فان التمني والترجي والاستفهام والنداء و
الامر والنهي كلها امور دالة على المحبة او العداوة وهما داعيان الى طلب الفعل والترك بالنفس فانه قلبي وقولي واشارة او غير ذلك ومعنى الامر
ليس الا هيئة الطلب لكون الالفاظ هيئة موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الطلبات فمعنى الامر الطلب الخاص لا مفهوم الطلب وكذا النقل والعقد
الذي هو معنى البيع انما هو النقل العرفي وهو خلع علاقة المتكلم عن المال وجعلها للمشتري وهو معقول قبل الشرع وبعده ويلزمه الانتقال
بحيث يمتنع انفكاكه في الوجود عنه وهو ظاهر غاية الامر ان الشارع قد لا يمضي هذا المعنى من جهته كقولك بعت الفرس بدينار فيقول المشتري قبلت
حيث يكونان صبيين وقد لا يمضي مطلقا كما في بيع المجهول وقد يمضيه بعد زمان كما في الصرف فانه بعد القبض وحيث ان الانشاء فيه معنى الهيئة
يرجع ايضا الى خصوصيات النقل العرفي لا مفهومه الرابعة ان الوجوب والاستحباب الحاصلين من الامر ليس عين الطلب وانما هو صفة للمطلوب
من حيث كونه مطلوبا وظرف حصوله انما هو ظرف حصول المطلوب لترتبه على الطلب وصحة سلبه عنه وتخلفه عنه في الواجب من دون تامل
والطلب من دون وجوب او كونه مدلولا التزاميا دون الطلب فاذا كان المطلوب في ظرف اليوم فوجوبه فيه وان كان في الغد فوجوبه ايضا في الغد
وكذا المملوكية في العقد صفة للعوضين في ظرف وجوده موضعه فالمنفعة المنفصلة عن العقد مملوكة في ظرفها وان حصل السلطنة
الان فالمستاجر مسلط ومالك في ظرف وجوده والمنفعة مملوكة ومسلط عليها في ظرفها فتدبر اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول الانشاء
لا يقبل التعليق لما عرفت انه الايجاد ومعنى تعليقه لشيء مرتب عليه عند عدمه فيتم ما علق عليه الانشاء وحيث وجد فلا تعليق اصلا وحيث

فان قيل انه علة للمنشأ لا يتخلف وجوده عن وجوده فيجب ملك المنشأ قلت انشاء كما هو الواضح عند الوجدان والعلوم معنى عرفا ولغة وقد ثبت ايضا
بالاتفاق ان معنى الامر مثلا وصيغ العقود هو الانشاء وقد عرفت ان تسميته بذلك باعتبار حصول معناه به ظاهرا انه لا بد من حصول الطلب عند قولك
اضرب والنقل والملكية عند قولك بعت عرفا والا لزم اما عدم كونها انشاء او تخلف المعلول عن العلة التامة والاول خلاف الفرض والثاني ممتنع
عقلا بعد فرض كونه علة وما يتوهم انه لا ريب في صحة قولنا اكرم زيدا ان جائك فكيف علق الطلب على المجيء وهم لان الطلب لا ريب في حصوله عند
الخطاب وانما المجيء قيد للمطلوب وظرف له وهو الاكرام فالطلب مطلق والمطلوب مقيد مثل قولك اريد منك مجيئك غدا فان الطالب الان والمطلوب
مفروض غدا لانه ظرفه والمخاطب مطلوب منه الان مجيئه غدا كما هو ظاهر العرف فيلزم عدم الفرق بين اكرم ان جائك واكرم وقت مجيئه
اباك قلنا كل منهما معنى والفرق صوري وكل منهما يراد به الاكرام المقيد لا تقييد الارادة ولو فهم منه الثاني كان بمنزلة الخبر عن ارادته ذلك الوقت
وضرورة الفرق قاض بالدليل المنافي فيلزم المفهوم عرفا من المثال تعليق التكليف الى المكلف به وهو المجيء قلنا ان اريد من التكليف الطلب فهو ممنوع
جدا اذ لا يفهم في العرف انه ليس بطالب الاكرام وقت المجيء بل يفهم انه طالب وان اريد الوجوب فهو مسلم ولا نزاع فيه لانه صفة للمطلوب بتقييده
بتقييده كما قررناه من انه في المثال يحصل طلب وطالب ومطلوب منه فالمطلوب في زمانه كما ان في الاجارة المفروضة يحصل التسليط والتسلط
بالفعل المنفعة في ظرف وجودها فيلزم سقوط التكليف عند عدم وجود الشرط مع ان الوجدان قاض بانه على تقدير ثبوته لا يسقط قلنا ان اريد الطلب
فهو ساقط وان اريد الوجوب فهو غير ثابت كما قررنا انفا فيقال ان اريد انشاء الطلب الفعلي فمم جدا وان اريد ثبوته لا بشرط او التعليق فلا يجدي
واللازم حقيقة في انشاء التكليف لا بشرط وينصرف الى الفعلي بقرينة الاطلاق والى الثاني بقرينة التقييد والقسمان يخرجان عن انشائهما لاستحالة
تخلف المعلول عن العلة لكن التكليف الفعلي ينفك عن المعلق لانه ليس انشائه وعلة بل علة ناقصة فيجب وجد الشرط صار سببا تاما وحصل الطلب
بالفعل نظير الملك في باب الصرف فان العقد هنا انشاء الملكية معلقة لانه علة تامة لها دون الفعلية فاذا تحقق القبض صار الملكية فعلية لوجود
علته التامة بالانشاء السابق والشرط اللاحق وكذا في الطلب حرفا بحرف وبالجملة فهنا انشاءان ومنشأن معلولان لهما على التوزيع وليس
تخلف المنشأ الفعلي عن انشاء المعلق تخلف المعلول عن علته التامة قلنا اولا انه لا وجه لمنع الطلب الفعلي مع ان ظاهر العرف حصوله لما قررناه
وانما التالي هو الوجوب لتبعيته لظرف موضوعه وثانيا ان الطلب المعلق على المعدم معدم قطعا فلا معنى لانشائه اذا عدم العدم ممتنع والايجاد
من غير وجود لا يعقل غايته يصير هناك اهلية للطلب كما هو ظاهر وهو كان ثابتا قبل قولك ان ضرب وليس مرادهم من انشاء الطلب احداث اهليته جزما
فعدم وجود الطلب يسري الى عدم الانشاء وهو خلاف الفرض والاحداث المعلق وهو كذا اذ هو ليس بانشاء كما قررناه والتنظير بمسئلة الصرف
فاسد لان المنشأ هنا النقل العرفي وهو من حين العقد غايته امضاء الشرع بعد القبض فليس هنا منشاء معلق بل المعلق الملك الشرعي وهو
غير المعنى مثل الملك العرفي ايضا ينقسم الى منجز ومعلق والفرق بينهما كالطلب التنجيزي والتعليقي فاذا قيل بعتك بشرط ان تعطيني الكتاب فهنا لفظ
وملكية معلقة وانشاء هذه الفعلية فالثلثة الاول متقارنة الوجود والا لزم تخلف المعلول عن العلة والاخران عند حصول اعطاء الكتاب
بمعنى ان الانشاء السابق كاف في فعليته عند حصول الشرط فيلزم فعلية الملك لا لان الانشاء السابق علة تامة والا لزم التخلف بل هو بضميمة حصول
الشرط فثبت ان ذلك ممكن عقلا وكفى في اثباته وقوعه في الصرف والسلم اذ الشرع لا يجعل الممتنع ممكنا قلنا لا يقبل الملك العرفي بعد انشائه التعليق
لان الانشاء هو الاحداث كما مر فاما هو ايجاد للملكية فلزم وجودها قطعا والا فليس ذلك انشاء للملكية بل هو شيء اخر وهو خلاف الفرض في نفس الانشاء
للملكية عرفا بل الثانية اذ هو حكم الانشاء كما قررنا الكلام في حصول المنشأ الفعلي المتأخر بالانشاء المتقدم وحصول الاهلية بغير الفرض وفي باب الصرف
قد عرفت انه لم يجعل الشرع الانشاء متأخرا عنه حتى يلزم جعل الممتنع ممكنا وانما الاثر وهو النقل العرفي حاصل من حين الانشاء لكن الشرع امضاه
من حين القبض والزم ولا دخل له في المقام ومع ذلك كله نقول ان قابل التعليق لو كان انما هو كل الطلب كما في طلب منجز او طلب ان جائك
على سبيل الوعد وصلوح النهي انما هو للطلب الخاص الحاصل باللفظ فكيف يعقل فيه التعليق اذ الموجود لا يعلق بشيء قطعا في ظرف وجوده بل
يلزم امتناع التعليق في معنى صيغ العقود ولو سلم ان الملك هنا بمنزلة الطلب في الامر وليس كذلك بل هو التمليك والملك بمنزلة الاكرام للمتاء

فان انشاء التمليك الآن و حصول الملك بعد سنة مثلا وعند مجيء زيد قلنا هذا اشتباه فان انشاء التمليك ايجاد له بالفعل والمالكية التي هي
عبارة عن ثبوت صفة الملك معلول للتمليك فلو تخلف عنه تخلف المعلول عن علته اذ لا يعقل التسليط بالفعل من دون حصول التسلط لان
الانفعال ممتنع الانفكاك عن الفعل ومجرد البيان بفعل التمليك مع عدم الاثر لا يوجب كونه تمليكا وكذا الحال في جميع المصادر كما قررناه في المقدمة الاولى
فان قيل يلزم ان يكون المملوكية ايضا بالفعل مع ان موضوعها في المنفعة المنفصلة معدومة وكيف يوجد العرض بدون الموضوع قلنا اولا لا يلزمنا
ذلك وانما هو نظير الوجوب المتحقق في ظرف وجود المأمور به فبالتسليط الآن يحصل تسلط كل على شيء متأخر مسلط عليه في ظرف وجوده و
ثانيا يرد هذا قبل النقل فلا ريب ان المؤجر مالك ومسلط عليه في ظرف وجوده وثانيا يرد على المنفعة وكذا البايع للثمار مسلط عليها ومسلط
عليها في ظرف وجودها فتامل وظهر امتناع التعليق في العقود على الشرط المتأخر عقلا بعد ثبوت كونها انشاءات واما التعليق في متعلق
المنشأ كالضرب بحيث تمرة السنة الآتية او منفعته فلا باس به على ما قررنا وهو واقع عقلا وشرعا وعادة والحاصل ان الانشاء القلبي كالفعل
الظاهري فكما يمتنع نقل كتاب من مكان الى مكان اليوم غدا فكذلك يمتنع نقل الملك من مالك الى آخر اليوم غدا وان اريد الاهلية فهو خارج عن
البحث واما التعليق بالشرط المقارن مع عدم العلم بوجوده كقولك بعتك الحنطة ان كانت حمراء او وكلتك في بيعها ان كانت حمراء فهل هذا
ايضا ممتنع عقلا فلا بد في بنائه جوازا وامتناعا فيه من ذلك الى تخريج او هو جائز وليس كالتعليق على الشرط المتأخر فلا بد في بنائه على عدم جوازه من
دليل ومنشأ البحث ما يظهر من الاصحاب البطلان في مثال البيع والصحة في مثال الوكالة بل حكي عن العلامة الاجماع على بطلان الاول وصحة
الثاني منقول كذا والذي يقتضيه النظر ان التعليق على الشرط المقارن غير ممتنع في حد ذاته في الانشاءات وان امتنع في بعض المواضع بالعرض كما ننبه
اذ غاية ما يمكن ان يقال ان الانشاء قد علم ان معناه الايجاد ويمتنع تخلف الوجود عنه فاذا قال بعتك يلزمه حصول الملك والتمليك ومع علق
بكونه حمراء مع الجهل بالصفة يحتمل وجودها خارجا فيتحقق الملك ويحتمل العدم فلا يحصل مع الانشاء حاصل جزما والمنشأ محتمل قطعا وان
هو الا تخلف المعلول عن العلة قلت اولا يجيب بالنقض بالوكالة فان انشاء الوكالة علة تامة لحصولها ومتى جهل كون العبد للموكل في بيعه مثلا في
البلد حيث شرط ذلك يحتمل تحقق المنشأ وهو الوكالة لكونه على احد التقديرين وان هذا الا التخلف مع الاجماع على صحته والعقل لو
لا يخصص وقيل بفرق بين الانشاءات فان بعضها ليس علة تامة مطلقا بل يعلق على احد التقديرين كما في قولك نعم الرجل زيد ان كان كيا فانه انشاء للمدح
على ذلك التقدير والوكالة من هذا القبيل قلت هذا الحكم ... اذ البيع لا تسليط المشتري على المبيع كما ان الوكالة كذلك ان كانت مطلقة غايته
الفرق بالاصلية والنيابة وهو لا يصلح فارقا فاذا جاز التسليط على التصرف بعنوان الوكالة على احد التقديرين فلم لا يجوز التسليط بعنوان
المالكية على احد التقديرين وهكذا الكلام في نعم الرجل وليس الوكالة في وكلت الا كالتمليك في ملكت او كالملك وانت معترف بانه حصل
الوكالة جزما لكنه على احد الاحتمالين قلنا ان نقول الملكية حاصلة لكنه على احد الفرضين فان قيل مثل النذر والعهد واليمين مثلا اذا علق
معناه يرجع الى اخبار ما كما ان نعم فان معنى النذر الوعد بشرط وهو اخبار قلنا قد تقرر ان الانشاء ما يحصل معناه به ولا ريب ان الالتزام في النذر
بقولك لله علي كذا ان ... بالعلم بالشرط لكون المولود ابنا فان العلم به لا يؤثر في الالتزام وانما السبب التام هو الصيغة لكنه على تقدير وثانيا بالحل
وهو يتبين مقدمة هي ان في البحث السابق وهو التعليق بالمتأخر شيئين احدهما تردد الشرط بين الوقوع والعدم فيتردد الملك بين الوجود
والعدم وثانيهما انه على تقدير وجود الشرط يكون الملك من حين حصول الشرط لا من حال العقد فان موضوع البحث هناك كان في ايجاد الملكية
بعد سنة بالانشاء الحال وليس منشأ الامتناع الوجه الاول وانما هو الثاني لشهادة انه لو قطعنا بان الشرط سيقع لا يكون صحيحا ايضا لتأخر
المعلول عن العلة وهو العقد الموضوع لايجاد الملك اتفاقا ولو لم يكن كذلك لما حكمنا بالامتناع بمجرد التردد اذ العقل لا يمنع منه كما في الشرط
المقارن المجهول ويتوضيح ان الشرط يرجع الى الوصف بقصده بقوله بعتك هذه الحنطة ان كانت حمراء نقل هذه الحنطة الحمراء
ومن المعلوم ان العقد التام للمقصود وعلة تامة لنقل متعلقه فاذا قال بعتك الفرس لا ينتقل الحمار به قطعا ولا يلزم منه تخلف معلول عن علة
اصلا فاذا كان المقصود من العبارة ذلك فان كان في الواقع حمراء فقد ورد العلة على معلوله ومضى من غير تخلف وان لم يكن كذلك لم يكن

منا علة بل يكون مثل بعتك مكان انكحتك او بعتك الفرس مكان بعتك البقر فكما ان تخلف ذلك عن هذا ممتنع اذ ليس معلوله فليس العلة
علة بالنسبة اليه فكذلك بيع الحنطة ان كانت حمراء علة لانتقال الحنطة الحمراء فاذا انتفى الموضوع انتفى العلية ولا يلزم التخلف اذا وجد
وجد بالعلة فانه انك لا تعلم بان العلة والمعلول تحققا في الواقع وهو ممكن وبطلانهما في الواقع وهو ممكن وجهلك بالواقع وهو ممكن
ايضا بل واقع فالممتنع العقلي هنا اي شيء وقيل ان النقل معنى نفساني فاذا لم يعلم انه يقع ام لا يقع فكيف يجعله النفس قلت لا ريب ان النفس
ينقل المقصود جزما وهو الحنطة الموجودة الحمراء فاذا علم خلافه سقط العلية فان النقل ليس الا التسليط وهو مساواة له على هذه الحنطة الحمراء كما
كان التوكيل تسليطا على المال جزما لو كان كذا وليس ظهور خلافه الا الكشف عن العلية بالنسبة الى ما هو الموجود لا تخلف المعلول عن علته
وقيل فلم لا تقول في البحث السابق كذلك فان تجعل ان جاء زيد علة للنقل الموجود حالة المجيء لا ان العقد لانه المقصود والمفروض كما اعترفت به ووقوع
صيغ العقود على المقصود وعدمه الان ليس من تخلف المعلول بل عدم العلية قلنا فرق بين المقامين لانه قد ثبت عليه الصيغة الانشا معناه
وهو النقل وقيد المجيء ليس من معناه فقد يوتى به وقد لا يوتى فثبت ان معناه نفس النقل وهو معلول للصيغة للاتفاق على انها الانشائية
فتخلفه عنه تخلف للمعلول بخلاف المنقول فانه يحتمل الوجوه والصيغة وضعت لاحداث النقل الفعلي لما قصد نقله للتعيين للمقصد اجماعا
وحيث انتفى المقصود انتفى الانشا بفوت المنشا ولا تخلف كما انه لو وجد اخر من جليته بلا فصل بخلاف البحث السابق فانه لو لم ينقل بها مر لزم القول
ببقاء الانشا والعلة وتاخر المعلول وهو النقل وان هذا الا عين المحال ونظير ما نحن فيه زيد ضربه بسيف ولا تدري انه انسان او شجر فاذا
ضربت راسه بسيف القاطع فقد اثبت علة القتل على تقدير كونه انسانا مع انه لو انكشف انه شجر لم يلزم التخلف لعدم تحقق فرض العلية
فان قلت لو كان انسانا جزما ومجرد الجهل بالواقع لا يوجب عدم امكان صدور العلة التامة من الفاعل المختار وقد اعترف الخصم بكون النقل
النفساني كالافعال الخارجية لا يجوز تاخره عنه وربما بالعبارات العلة عن الفاعل المختار مع الشك في انه موجود ام لا نظرا الى كونه
جازما بالتاثير على احد التقديرين ان هذا الا كما نحن فيه وربما يتوهم ان الانشا جزم بالنقل فمتى ما تردد بين احتمالين احدهما قابل للنقل
والاخر غير قابل يمتنع الانشا والجزم وظاهره من وقوعه في الوكالة والنذر من جهة انهما ليس على حد سائر الانشائيات لرجوعهما على نوع علة وخبر
ولكن نقول قد بينا انه لا يلزم من القول بالامتناع في البحث السابق القول به هنا لان المناط لم يكن ترددا للحصول بل من جهة تاخر المعلول وهو
هنا منتف لانه على احد التقديرين اثره مؤثر مقارن ومع الاخر لا اثر ولا مؤثر بعونه ما قررناه ان الانشا علة ما قصد نقله لا مطلقا والفرض
انتفائه فما ارتضاه الخصم من انه يلزمك من القول به هناك القول هنا فاسد جدا فبقي الكلام فيما ذكره وجها للامتناع وهو عدم حصول الجزم
مع احتمال فقد المقصود وقد سبق منه بعض الكلام فنقول لنفرض المسألة في صيغ البيع الاحتياطي والنكاح الاحتياطي وهكذا مع انه يقبل
احدنا منا عمدة فاذا جرت الصيغة او لا ثم شك في صحته فلا ريب ان الشك لا يستلزم فساده بل يحتمل كونه في الواقع صحيحا مملوكا للمشتري وكذا
في النكاح مع ان الاصل وقوعه صحيحا بعد الفراغ للقاعدة السابقة في محلها فاذا اريد اجراء الصيغة ثانيا احتياطا فمعناه انه جازم للنقل
لو لم ينقل بالعقد السابق لاستحالة تحصيل الحاصل فاما ان تقول بانه لا جزم على النقل والانشا فمع انك كابرت الوجدان يرد عليك انه كيف
احتياطا لانه باطل حينئذ وان قلت بانه اخبار كما في النذر قلنا هذا بيع فاذا كان اخبارا كان الكل كذلك فما فرق بين الصيغة الاولى والثانية
وان قلت انه غير معقول لو خالف فتوى اهل العقول ومن قال بعدم جوازه لو كان لم ينقل من جهة الامتناع العقلي بل من جهة الشرع واما ان
نقول بانه جزم وقد اجيب الخصم وثبت المدعى وكذا في الطلاق مع الشك في بقاء الزوجية مع انه لا كلام في صحته فضلا عن تعقله فان قلت هذا
بالاستصحاب قلت لو حصل الظن بالموت ايضا يصح فان قلت لا يضر لان الحجية بطريق التعبد لا من باب الوصف وهو الظن قلت الجزم على
الانشا امر نفساني واقعي لا يناط تحققه بالشرع والاستصحاب وان افاد الظن لا يرفع الاحتمال والنفس مترددة محتملة للوجود والعدم فان كان
الجزم معه غير معقول فالشرع لا يجعله ممكنا فظهر ان الشرط المقارن لا مانع من التعليق به اذا امكن التعليق في المقام ولا منافاة فيه نوعا
وانما البحث في ان انشا قولك بعتك الحنطة ان كانت حمراء اهل من جهة دليل تعبدي ومانع شرعي ام لا فنقول الظاهر ان التعليق فيه ممنوع

عقلا وان جاز في الوكالة وبعبارة اخرى نقول التعليق بالشرط المقارن غير مناف للانشاء كالمناهي وان كان يمتنع لوجه اخر وبيانه انما
يتحقق ببيان امور احدها ان التعليق توقف شيء على شيء وذات الامور الخارجية والنفس الامرية ولو معلقة لا يتعلق بشيء وانما المعلق
لا نفس الماهية والسر في ذلك الفرق بين الاعتبار والمنافع والاعمال الاختيارية والاضطرارية وبالجملة كل ماهية معقولة يمتنع توقفها بنفسها على
شيء بل وجودها واذا كان موجودا فلا يقبل التعليق اصلا اذ الموجود ما حصل وجوده والحاصل لا يعلق ويتوقف استمراره على شيء اخر غير ما يجيء منه
وثانيها ان الفعل الصادر عن الفاعل تام يصدر عنه قابل للتعليق والتنجيز وبهذا الاعتبار يتعلق به الاحكام الوضعية والتكليفية كما يجوز
للمولى ان يقول للعبد اطلب منك بيع هذا الشيء يصح ان يقول طلبت منك بيعه في اليوم الفلاني وهذا صادر عن الفاعل بغير قابل للتعليق مطلقا لا
يكون اليوم قيدا للبيع كونه موجودا المطلوب في ذلك اليوم فان الماهية بنفسها لا تعلق وثالثها ان اسماء الافعال كالقيام والضرب والتمليك
المعبر عنها بالمصادر لا يطلق الا بعد وجود الماهية الموضوع لها في الخارج بوجود المقتضي ورفع الموانع فلو اتى زيد بشيء مقتض لحصول الضرب في عمرو
مانع لا يقال ضربه وكذا نظائره فانها اسم للافعال لا للملكات والاستعداد ذاتي سواء كانت تصرف وقابلية كالضرب قبل وجود المقتضي فتسمى اذا استعد
فربما كما لو وجد المقتضي ولم يرتفع المانع فان له اهلية للوجود اشد من الاول بحيث لو ارتفع المانع لحصل فكما انه لو كان بيد شخص نار فحرك
بدنه ولم يلقه الى الحطب لا يقال احرقه وكذا لو القاه ولم يقع عليه وكذا لو وقع عليه ولكنه مبلول بالغيث بحيث يمنع من تأثير النار لا يقال هذا
احراقا ولا انه احرقه فتوهم اطلاق هذه الالفاظ على اراداتها او على مقتضياتها بالكسر فاسد جدا او اشتباه وقع ورابعها انه قد يوجد لفظ وضع
لمعنى الاستعداد والقابلية كمهندس للفطين وللقابلية مخصوصة كاسماء الملكات الخاصة من الصناعات ونحوها ومثله كون العبد مدبرا اي
مستعدا للعتق بعد الوفاة ووجود هذه الملكات انما هو بوجودها الخاص هو الاهلية وايجادها انما هو ايجاد الاهلية ولا يطلق الفاظها
بمعنى الا على معناها بعد وجودها وان كان ملكة فان الصناعة لا يطلق الا على القوة الراسخة الحاصلة لا على الواسطة بين حصول وعدمها كوجود
المقتضي مع المانع ولفظ الاهلية يطلق على الاهلية الحاصلة لا على اهلية الاهلية وخامسها ان ايجاد الافعال الذي كان متعلقا يكون بنفسه
فان ايجاد الضرب ليس الا اعتبار معنى الايجاد في مفهومها فان القتل ايجاد شيء هو زهوق الروح والذبح ايجاد شيء هو قطع الحلقوم والاوداج ومجموع الايجاد
والموجد هو القتل والذبح وان كانت الغرض يكون بامر وراء مفاهيمها فان القيام ليس الا الهيئة المخصوصة وليس معناه الايجاد وايجادها حركة توجب
في الخارج تحقق القيام وقس عليه في نظائره وسادسها ان الانشاء قد ذكر انه الايجاد فلو تعلق بالافعال اللازمة فقلت انشأت القيام معناه
تحركت حركة يترتب عليها هذه الهيئة على ان الحركة الاسمية انشاء قيام لان الانشاء المعين ابعض من المتعلقات التي يتحقق مفهومها الا بحصول اثرها
المقصود كما مر في الاحراق ولو تعلق بالافعال المتعدية فانشاؤها نفس حصولها في الخارج فانشاء البيع بحصول وانشاء التمليك بحصول والوقف
وكل يتعلق بالنسبة الى الامور الشأنية فمعنى احداث الشأنية بحيث يحصل به الاهلية وتعلقه بالامر الفعلي احداث الفعل وذلك كما مر في اللازم
والمتعدي اذا عرفت هذا فنقول ينبغي على هذا ملاحظة الصيغ الموضوعة للانشاء طلبية وغيرها اذ بعدما علم ان الصيغة موضوعة للانشاء فيمتنع
تخلف مدلوله عنه ولا يقبل بنفسه التعليق فلا بد ان يلاحظ ان المراد من معانيها الامور الشأنية او الفعلية فيحكم على كل بمقتضى ما مر في
المقدمات وكذا لا بد ان يلاحظ متعلقات المنشأة انها اعتبار ومنافع او افعال حتى انها يقبل التعليق ام لا فنقول ان معنى صيغة البيع وكذا
الصلح وكذا الهبة وكذا الاجارة ونحوها من العقود الناقلة للعين او منفعة هو انشاء النقل فيمتنع انفكاك النقل عنه بحسب معناه كما قررناه فلو
قال بعتك او صالحتك او وهبتك ان كان حمرا او اجرتك هذا العبد سنة ان كانت منفعته خياطة وهو لا يعلم بالامرين فاما ان يعود
هذا التعليق على نفس النقل الذي هو المنشأ فهو ضروري الاستحالة لان النقل حاصل بقولك بعتك فلا ان انشاء بوجوده كما في الضرب من النقل
حصل وحصل الجزم به وان عاد الى الحنطة فنقول قد قررنا ان الماهية بنفسها لا يعلق ووجودها ايضا بعد حصوله كذلك والمفروض ان الحنطة
موجودة اما حمرا او غيرها فالواقع على التقديرين يستحيل تقييد الحنطة الموجودة بوصفها وتعليقها به والاجماع على بطلانها من جهة
ذلك فان قلت فلم لا يستحيل التعليق بالغير في قولك ابني بيد الماء وان كان باردا اذ هو تقييد للماء لا الامر قلت هذا انشاء

الذي انشأنه وهو موجود يمتنع تعليقه ولما هو كذلك واتيان المخاطب الذي هو المطلوب في الفعل انما هو له وهو لم يوجد وهو قابل للتعليق
فحاصل المعنى طلب الفعل الاتيان المخاطب المعلوم بريئة هذا المأمور وقس عليه كل الطلبات في الولحيقا المشروطة بالشرط المقارن والمتاخر وليس شيء يتعلق
في المنشأ ولا في الشيء الموجود وانما هو في فعل المخاطب الذي لم يحصل حين الطلب كذلك الكلام في اجرتك المنفعة ان كانت خياطة مثل البيع اذ ليس هنا
الا اتيان المنشأ وهو نقل المنفعة الغير القابل للتعليق والمنفعة كذلك وليس شيء ثالث قابل له فيمتنع هذا التعليق فان قلت فما تقول في البيع الا
الاحتياطي في النكاح والطلاق اذ ليس هنا شيء كذلك قلت لا ريب ان معنى البيع والطلاق يحصل بذلك عرفا وهو النقل في الخلع لانه كيفية نفسية
ومعنى عرفي ولحاظ الانتقال بالعقد السابق غير مضر في تحققه اذ هو يتحقق مع عدم المتعلق ايضا فاذا باع شخصا معلقا فقال ان فرسي الذي
ابيعك اياه فقال بعت قال الاخر قبلت فعلم بعد ذلك انه صحة النقل العرفي في النفس ولهذا ابقى انه باع الفرس ثم علم ان الفرس غير موجود
غايته انه لا يترتب عليه اثر على ذلك التقدير لا انه لم يحصل المعنى العرفي في المعدوم فضلا عن المشكوك فتامل ولو قصد بقوله طالق قبل الوجود
او قال هي طالق ان كانت موجودة فلا يمكن كونه للطلاق في الذي انشأ المطلق لانه امر نفساني يوجد بقوله هي طالق ولا يمكن ان يعلق بشيء نعم هو
فيه لترتب الاثر في الواقع ولا يضر في الحال بل ربما يكون وعدم ما ذكره مبطل موهم لخلاف المدعى فان قلت فما تقول في الوكالة قلت نظرا الى الاوامر
لان فيه ايضا ثلثة اشياء التسليط والتسلط وهما حاصلان غير قابلين للتعليق والتصرف الذي هو متعلق التسلط وهو بعد لم يحصل فيمكن تقييده
وتعليقه ويكون للمراد وكلتك اي سلطتك على التصرف في الحنطة ان كانت حمراء موقوفه للتصرف كالاكرام في اكرم زيدا ان جاءك ولذا قال
الشهيد في اللمعة ولو جعله قيدا للتصرف صح مع اشتراطه التنجيز في الوكالة فان قلت ما تقول في النذر والتدبير والظهار والايلاء والمكاتبة واللعان
فانها تصح بالشرط والتعليق وبتاخر الاثر ويقوم الاحتمال مع ان القول بالصحة في بعضها اجماعي وفي بعضها قول بها معروف كما نص عليه
في اللمعتين قلت قد سبق منا في المقدمات ان الانشاء يمتنع تخلف المنشأ عنه لكن المنشأ له اقسام فنقول النذر انشاء التزام باتيان شيء
او اعطاء شيء فالمنشأ وهو الالتزام قطعي الحصول بالانشاء غير معلق وانما المعلق هو الامر الثالث فهو الملتزم به وكذا اليمين فان فيهما
ثالثا هو متعلق للمنشأ غير موجود قابل للتعليق وكذا التدبير ليس معناه انشاء العتق حتى يبقى انه كيف يتاخر الى ما بعد الوفاة بل هو انشاء
الاهلية وهو كون العبد مستحقا للعتق بعدها اذ هو معنى الانشاء في صيغة التدبير وهو حاصل من حين العقد ولا تعليق الا في ان العتق
بنفسه لا يتعلق اجماعا فانه قلت لا ملك كالوقف في بعض الوجوه وهو كالعقود الناقلة وليس فيهما شيء ثالث قابل للتعليق ولا نقص من شأني حتى
يؤخر بل هو كساير الافعال معنى فعلي لا بد من تحققه في النشاة كما مر في المقدمات وكذا الايلاء انشاء الحلف والتعليق في متعلقه من فعل او ترك غير
موجود قابل للتعليق في متعلقه من فعل وكذا المكاتبة ايجاد الاهلية وهي حاصلة غير معلقة وانما المعلق الفك وهو غير المنشأ بالعقد وكذا
اللعان دعاء على النفس وهي معلقة على الصدق والكذب اصل الطلب فتلخص من ذلك تبيان معرفة ما هو قابل للتعليق وما هو غير قابل ومعرفة ما
ينبغي ان يعلق عليه وما لا ينبغي واتضح ان عدم الجواز في اي مقام كان انما هو لعدم الامكان وليس لخصوص دليل تعبدي وفي المقام مباحث متعلقة
بالكلمات السابقة اعرضنا عنها مخافة الاطناب والغرض من ذلك كله ابداء ما يتخيل من طرف الكلام في الباب والتنبيه لا يخفى عليه شيء بعد
التنبيه **عنوان** من جملة المبطلات للعقود قاعدة نفي السبيل للكافر على المسلم وهذه القاعدة كثيرة الفروع ولا ينحصر في ابطال بعض العقود
بل لها فروع اخر يترتب عليها والبحث هنا يقع في امور احدها الاشارة الى ما يترتب على هذه القاعدة من الفروع المذكورة في ابواب الفقه حتى
يكون الباحث على بصيرة منها عدم ثبوت الولاية للكافر حيث يرجع الولاية على مسلم والتحكم عليه فلا عبرة باذنه في احكام الاموات لانه لا ولاية
له ولا اولوية له في الميراث وعدم ثبوت حق له في ذمة المسلم من جانب الله من زكوة او خمس او كفارة او نحو ذلك من الحقوق ما لم يصل بسبب الضمان
من نفس المكلف من استدانة او وصية او وقف ونحو ذلك وهذا سر اشتراط الاسلام في المستحقين وعدم اشتراط صحة نذر الولد ونحو
من العهد واليمين على اذن الوالد الكافر وجه كذا كل من يشترط اذنه في عباده كالزوج ونحوه وفي الماليات مسئلة اخرى وعدم لزوم اطاعة
الكافر في مقامات لو كان مسلما اوجب علم نفوذ مضى الكافر وان جمع بين الشرائط وعدم جواز توليته للوقف المتعلق بالمسلمين وعدم جواز

التنبيه

تملكه

تملكه للمسلم لشراء وصلح وهبة واصداق او نحو ذلك من دفع عوض بين وضمان في بيع الخيار كان بسبب اختياري ناقل للملك الى الكافر فانه غير صحيح كما
انه لو ملك بسبب قهري كالارث او قلنا به او كان لمملوك كافر عند كافر فاسلم المملوك بيع على مالكه قهرا ولا يقر يده عليه وعدم جواز اعارة
المسلم للكافر ورهنه عنده ولا ايداعه لديه في وجه يبتني على ان الاستنابة في الحفظ سبيل وعدم جواز تولي الكافر على المسلم في وجه ان ضعف وعدم
ولايته على صغير او مجنون او سفيه في نكاح او مال وعدم جواز استيجار المسلم في عينه ان جاز في ذمته وعدم جواز اجارة العبد المسلم له وعدم جواز وكالته
على مسلم لكافر او مسلم وعدم جواز وكالته في بيع عبد مسلم مرهون او غيره وعدم ثبوت شفعته له اذا كان المشتري مسلما وان كان البائع كافرا
وعدم جواز وصايته على مال المسلم او مولى عليه محكوم باسلامه ولو بالاشتراك وعدم جواز انكاحه للمسلمة ابتداء وكذا استدامته فان باسلامها
تبطل النكاح ولو لم يسلم الزوج في العدة وعدم الغيرة بالتقاطه اذا كان اللقيط محكوما باسلامه باحد الطرق المذكورة في محلها وفي عدم
استحقاقه الارث مع الوارث المسلم وعدم جواز القصاص من المسلم بالكافر من هذا الباب اشكال وغير ذلك من المواضع التي لم نذكرها بانه
عليه المتدرب في الفقه بعونه مما ذكرناه ومن تلك الظاهرة قاعدة نفي السبيل من مبطلات العقود في بعض فروعها وان كان لها فروع اخر وبهذا
الاعتبار ادرجناها في المبطلات وثانيها بيان ما يمكن ان يكون مستندا لهذه القاعدة والوجه في ذلك امور احدها الاجماع المحصل القطعي
الحاصل من تتبع كلمات الاصحاب في المقامات التي ذكرناها في الباب فانهم يستدلون على عدم جواز السبيل للكافر على المسلم ويرسلونه ارسال المسلمات
من دون نكير وهذا كاشف عن رضا الشرع بذلك وحكمه به وثانيها الاجماعات المنقولة حد الاستفاضة بل التواتر من الاصحاب كما لا يخفى على المتتبع
المؤيدة بالشهرة العظيمة البالغة الى حد الضرورة وثالثها الاعتبار العقلي فان شرف الاسلام قاض بان لا يكون جنابا مقهورا تحت يد الكافر ما لم ينشأ السبب
من نفسه فلو نرح اسقط احترام نفسه هذا وان لم يكن حجة بانه دليلا لكنه قوي مستند الى الحوى ما ورد في الشرع ورابعها ما دل من الادلة
الخاصة في بعض الموارد كباب النكاح فان النصوص قضت بعدم جواز تزويج المؤمنة للكافر وغير ذلك مما دل على اشتراط الاسلام في الولي على المسلم فان
منها ان العلة في ذلك كله عدم رضا الشارع بتسلط الكافر على المسلم فيتسرى الى سائر المقامات بتنقيح المناط او بالعلة المنصوص او المستفاد من كلام
الشرع وان كان من حيث تعليق الحكم على الوصف او ظاهر ورود التعليل صريحا في روايات النكاح فينبغي الرجوع اليها وخامسها الخبر المشهور
في السنة الفقهاء المتلقى بالقبول بحيث يغني عن ملاحظة سنده وهو قوله ص الاسلام يعلو ولا يعلى عليه فانه من الكلمات الجارية مجرى القاعدة
كلا ضرر ولا ضرار ونحوه فلا وجه للبحث في سنده وانما الكلام في الدلالة فان قلنا ان دلالتها على نفي السبيل مما يكشف عنها فهم الفقهاء انهم
يستدلون بها في هذه المقامات من دون نكير وهو من اعظم القرائن الى معرفة المراد فلا بحث الا مقتضيا كون المراد من الخبر عدم تسلط الكافر
على المسلم وان بنينا على تتميم الدلالة على قواعد الالفاظ فنقول ان الخبر دل على ان الاسلام يعلو على غيره لان المتعلق محذوف وفاده العموم بمراد الغير
سواء كان كفرا او واسطة بين الكفر والاسلام لو قلنا بالواسطة او يراد به الكفر بخصوصه بقرينة المقابلة فيكون المراد ان الاسلام يعلو على الكفر
والكفر لا يعلى عليه وقوله لا يعلى عليه تاكيد لبعض ما استفيد من العبارة الاولى فان المستفاد من الاولى انه يعلو هو وان العلو للكفر وقد تساويا ولا مساواة
ايضا فان علو الاسلام قاض بمخالطة الكفر والجزء الثاني ناف لعلو غيره عليه او لعلو الكفر عليه على الوجهين وهو احد جزئي العبارة الاولى
وورد تاكيدا له الجزءان لا يدل على ان المراد بالعبارة الاولى لا يفيد ذلك حتى يقال ان الرواية انما قضت بان الاسلام لا يعلو عليه غيره ولم
تدل على عدم المساواة وبالجملة دل الخبر بجزئيه على عدم علو الكفر وبجزئه الاول على عدم مساواة الكفر معه فلم يبق الا علو الاسلام فنقول
ان كان المراد بالعلو علو الشرف والرتبة لانه سبيل النجاة دون سائر الاديان فلا ريب ان هذا خلاف ظاهر لفظ العلو فان المتبادر منه العلو
الحسي او ما يقرب منه من الاستيلاء والتسلط مضافا الى انه ينبغي على هذا ان يقول الاسلام عال ولا ينبغي ان يقول يعلو مع ان ذلك في الحقيقة يصير بيانا
لما هو اوضح الامور عند المسلمين فان من البديهي ان دين الله اشرف من الاديان الباطلة مع منافرته للتاكيد بقوله ولا يعلى عليه وان كان المراد به
الاخبار عن ان الاسلام يزيد شوكته وقوته بحيث يعلو على سائر الاديان بكثرة المتدينين به والاعوان فلا ريب ان الاخبار عن هذا المعنى ليس مما هو
وظيفة للشارع من حيث هو كذلك مع انا نرى علو سائر الاديان وكثرة الكفر والشرك ومقهورية المسلمين واحتمال ارادة انه يعلو في اواخر الازمنة

بحيث يضمحل الكفر والاخبار عن هذا المعنى بما لا ريب في بعده من الخبر عند الانصاف سيما مع التاكيد بقوله ولا يعلى عليه فان الظاهر من اثبات العلو للاسلام في المستقبل وان كان اعم من كونه غالبا دائما او في زمان من الازمنة المستقبلة لكن نفي علو غيره في المستقبل مع حذف المتعلق والزمان ظاهر في النفي دائما يعني ان الاسلام لا يعلو عليه غيره في زمان من الازمنة المستقبلة كما هو قاعدة الالفاظ فالفقرة الاولى مجملة في اثبات العلو من هذه الجهة والمتيقن منه بعض الازمنة لكنه غير واف للعلو في الجميع الفقرة الثانية دالة على عدم علو غيره مطلقا فان المتبادر من قولنا لا يضرب زيد نفي ضربه بالمرة لا في وقت والسر فيه ان المصدر في ضمن الفعل نكرة فاذا دخل عليه اداة النفي فيقتضي العموم المستلزم لنفي جميع افراده ونفي جميع افراد العلو في الزمن المستقبل قاض بعدم علو غيره عليه في وقت اصلا وهذا مدلول لا معارض له في الفقرة الاولى غاية الامر يكون الامر بين علو الاسلام في بعض الاوقات ومساواته مع الكفر في بعض اخر وعلوه دائما لان العبارة الثانية نفت العلو عن غيره وهو اعم من المساواة وعلو الاسلام والاولى اثبتت العلو للاسلام في الجملة فيدور الامر بين احتمالين ذكرناهما فلو لم نقل بان العبارة الاولى قرينة على ان المراد من عدم علو غيره علوه دائما بقرينة المقابلة ويمكن ملاحظة المساواة في المقام بالمرة كما هو الواضح عند من له ادنى تدبر فلا اقل من المساواة في بعض وعلو الاسلام في اخر فالخبر دال على الاخبار عن عدم علو الكفر على الاسلام في وقت من الاوقات مع انه الكذب الصريح في زماننا هذا ومن قبله قوة الكفار ومقهورية المسلمين فلا وجه لحمل هذا الخبر على الاخبار بعد ما ذكرنا من جهة الدلالة كما لا وجه لحمله على علو الشرف بالقرائن التي ذكرناها فالخبر الطريق في حمل الخبر على الانشاء المطابق لما نطق به الشرع بجعله بيانا للحكم واراد به ان الاسلام حكمه العلو والتسلط عليه ولا ريب ان علو الاسلام عبارة عن علو المسلمين فيكون المراد ان المسلم يتسلط على الكافر والكافر لا يتسلط عليه في الشرع بمعنى ان الحكم الشرعي ذلك ومن هنا يظهر لمن تدبر ان الفقرة الثانية ليست تاكيدا صرفا لان الاولى لم يدل على الدوام والثانية دلت على ذلك ويكون السبب في هذا التعبير ان المسلمين يتسلطون على الكفار في الشرع لكن لا كلية بل على حسب ما قرر من قواعد الشرع ولكن الكفار لا يتسلطون على المسلم في شيء من المقامات اصلا بحكم الشرع هكذا ينبغي ان يحقق المقام وان خلج في بالك احتمالات اخر دافعة للاشكال الذي اوردنا على الرواية على المعنى الاخباري فلسنا غافلين عن ذلك لكن اعرضنا عنها لوضوح المرام وقربها ذكرناه الى الفهم من بين تلك الاحتمالات وسلامتها عن التفكيك والتخريج وانطباقها على المدعى اشد انطباق كما بينا فتدبر جدا وانما الاشكال في تخريج وجه الدلالة في اول الامر والصرف عن الظاهر وقد اوضحنا لك سبيله واستنابيناه وهنا بحثان احدهما ان يقال انه يحتمل ان يكون المراد بالرواية ان الاسلام يعلو في الحجة والبرهان بمعنى ان اهل الملل لو ارادوا ابطال دين الاسلام بالحجج والبراهين يعلو عليهم المسلمون في اقامة الحجة واثبات الاسلام ولا يعلو عليهم غيرهم في ذلك وهذا مما لا يرد عليه شيء مما سبق فلو لم يكن هذا الاحتمال اظهر فلا اقل من المساواة واذا جاء المساواة من الاحتمال بطل الاستدلال ورد بالاجمال والجواب ان الظاهر من العلو التسلط والغلبة بالحجة بعض الخصم لا يسمى تسلطا عليه فالحمل عليه خلاف ظاهر العلو مع ان علو الاسلام بالحجة انما هو مراد على ما ليس في بعض دون بعض مع ان اثبات العلو له لا يدل على الدوام وان كان نفي علو غيره دالا على عدم العلو دائما فلا يستفاد من الرواية صريحا علو الاسلام دائما مع ان الحجة قائمة عليه دائما فلا ينطبق العبارة على المدعى بكلا جزئيه وهو عدم تسلط الكافر دائما وتسلط المسلم في بعض الاوقات على حسب حكم الشرع فتدبر وثانيهما ان ظاهر الخبر عدم تسلط الكافر مطلقا مع انه قد يتسلط بفرض او ضمان ونحو ذلك من المطالبات فلا بد من الاخراج عن الظاهر وطرق الاخراج مختلفة متعددة فيجيء الاجمال والجواب اولا ان التخصيص اولى من سائر المجازات مطلقا سيما مع قلة الخارج وكثرة الداخل فلا باس بنفي تسلط الكافر الا فيما اخرجه الدليل وثانيا نقول ان الخبر لا يحتاج الى التخصيص بل لا يشمل هذه الفروض حتى يحتاج الى ذلك فان المتبادر من قولنا الاسلام يعلو ولا يعلى عليه بمعنى باصل الشرع بمعنى ان الشارع لم يسلط الكافر على المسلم ابدا واما اذا فعل المسلم فعلا سلطه على نفسه فلا دخل لذلك بالاسلام وعلوه وانما هو شيء خارجي وسيجيء لهذا الكلام توضيح في دلالة الاية وسادسها من الادلة على القاعدة ما اسلفنا في عنوان بين العبادات مما دل على وجوب التعظيم للشعائر وحرمة الاهانة من العقل والنقل فان الشرع قد حرم على الناس اهانة الشعائر ومنها المؤمن فكيف يرضى بتسلط الكافر عليه مع ان فيه من الاهانة ما لا يخفى وهذا كما يدل على عدم مجعولية حكم يوجب تسلط الكافر على
على المدعى

المؤمن

المؤمن بالنفي الذي ذكرناه يدل على عدم جواز اثبات المكلفين بعمل يوجب اهانة المؤمن في تسلط الكافر عليه بنحو اولى واوضح فاي معاملة تستلزم
ذلك فهو غير صحيح لانها اهانة محرمة وسابعها قوله تعالى لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وجه الدلالة ان الله تعالى نفى جعل السبيل له المؤمنين
عليه على سبيل العموم وبين انه لم يجعل له سبيلا عليه فكل ما يكون سبيلا لتسلط الكافر على المسلم من الامور الشرعية فهو غير مجعول لله وكل
ما هو غير مجعول له فهو باطل اذ ليس الصحيح الا ما امضاه ورضي به وحيث ان السبيل عام يعم انواع التسلطات التي ذكرناها في الموارد كان التحجير وهنا
اشكالات احدها ان الاية بعد ملاحظة ما قبلها وما بعدها يعلم منها انها ليست في مقام بيان الحكم الشرعي بل هو بيان لحكم اخروي وهو لا امتنان في بيان
شرف الايمان والجواب ان العموم لا يصرف عن ظاهره بهذه الامور والغرض نفي السبيل من الشرع كيف كان وضمنه الاحكام الشرعية فدلت على ان الحكم الموجب
للسبيل غير مجعول من الشرع وثانيها انه قد ورد في تفسيرها ان المراد نفي سبيل الحجة فيكون المعنى ان الله لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيل
حجة بل يثبت الدين ويظهر الحق بحيث لا يبقى لكافر حجة بعد ذلك وهذا لا دخل له بما اردناه والجواب اولا ان السبيل المنفي عام شامل للحجة وغيرها والخبر
لم يدل على التخصيص فنقول بدخوله في العموم غايته ان ذلك هو المورد وهو لا يخصص مع ان في تخصيص الكتاب بخبر الواحد الكلام مضافا الى
ان هذا التخصيص موجب لخروج الاكثر وهو مستهجن وجعله قرينة للمجاز بان يراد من السبيل الحجة خلاف الظاهر جدا مع ان الخبر لم يدل على حمل
الخبر على بيان احد افراده الجلي كما هو الغالب في اخبار التفاسير مضافا الى انا نقول ان الكافر لو كان مالكا للمسلم ونحو ذلك من طرق
السبل التي نفيناها بالقاعدة لكان في ذلك ايضا من اعظم الحجج للكافر على المسلم فان حجة الملك والولاية من اعظمها فالخبر الدال على نفي الحجة دال على
ذلك ايضا فلا تنهض وثالثها ان الكافرين والمؤمنين في الاية جمعا محليان باللام مفيدان للعموم فيكون الدلالة على انه تعالى لم يجعل سبيلا لكل فرد
من افراد المسلم فيفيد سلب العموم لا عموم السلب ولا ينافي جعل السبيل لكل فرد من الكافر على افراد المسلم او لبعض افراد الكافر على كل فرد من
او لبعض منه على بعض منه ولا يثبت المدعى والجواب ان الظاهر من الاية بقرينة المقابلة والتعليق على الوصف ارادة الجنس المفرد فانه
من معاني الجمع المحلى باللام فيكون المعنى لن يجعل الله سبيلا للكافر على مؤمن وهذا هو الظاهر من الاية مع انه متى ما ثبت عدم السبيل لبعض على كل او
لكل على بعض او لبعض على بعض فيثبت العموم لعموم ما دل على الاشتراك في التكليف والاحكام اذ الاية ليست نافية للعموم وان لم تكن مثبتة ايضا و
الكافر والمؤمن جعل عنوانا في هذا الحكم والحكم الثابت على بعض افراد العنوان كالمسافر والحاضر والمريض ونحو ذلك من عناوين الاحكام يعم سائر
افراده ما لم يدل على التخصيص دليل شرعي بمقتضى ما قررناه في اول الكتاب من قاعدة الاشتراك او يعم الباقين بعدم القول بالفصل ورابعها انا
نرى تسلط الكفار على المسلمين في قتل ونهب وغير ذلك من الطرق والسبل فلا بد من ارادة سبيل الحجة والا لزم الكذب على هذا الكلام الممتنع
على الواجب تعالى والجواب ان ما نفاه الاية هو السبيل المجعول من جانب الله وهذه كلها سبل الشيطان والمراد ان الطريق الحق الذي جعله الله تعالى للكافر
على المسلم غير موجود والطرق الباطلة لا دخل لها في المقام وخامسها ان المؤمن اخص من المسلم اذ المراد من الايمان الاسلام المستقر الراسخ
او الاعتقاد بالولاية ايضا كما يدل على ذلك قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم فلا يدل على عدم السبيل
على مطلق المسلم والجواب ان الايمان ليس الا الانقياد والاطاعة وهو حاصل مع الاسلام وكلاهما بمعنى واحد وحيث يتغايران فانما هو بالقرينة
والحمل على المعنى العرفي واللغوي لازم والمعنى المصطلح لم يثبت في خطابات القرآن حتى ننصرف اليه مع ان فيما مر من عموم دليل الاسلام ذيها على
العموم مضافا على عدم القول بالفرق وهنا اشكالات وابحاث لا حاجة لنا في ذكرها ينبغي التنبيه على اثنين احدهما انه لا فرق في هذا الحكم بين افراد
الكفار وانواع الكفر ولا فرق بين من انتحل الاسلام وغيره فان كل محكوم بكفره فالحكم فيه ذلك لعموم الاية وضعف الشبهة في عدم شمول
العموم لمن انتحل الاسلام ولظاهر اطلاق الاصحاب في فتاويهم ومعاقد اجماعهم وثانيهما ان حكم المخالفين ليس حكم الكفار بالعنوان الكلي
وان كان في نكاح المؤمنة للمنافق لهم كلام لكنه من جهة النصوص الخاصة لانهم داخلون في اسم المسلم خارجون عن عموم الكافر في ظاهر اللفظ
والباطن لا مدخل له وما دل من الروايات على كفرهم يحمل على كونهم في حكم الكافر في الاخرة دون الدنيا لمنافاة اجراء حكم الكافر عليهم للمشقة
ولزوم العسر والحرج وبالجملة للمسئلة محل اخر واشتراط الايمان في المقامات الكثيرة ليس من باب عموم نفي السبيل بل هو من باب اخر واما من يحكم

بكفرهم من الاصحاب فيأتي على مذهبهم دخول المنافقين في هذا الحكم ايضاً والله العالم وهنا بحث وهو ان المؤمن والكافر لا يشمل غير البالغين
فلا ينفي الآية سبيل الكافر على صغير المسلم او نحوه والجواب اولاً بان ما دل على التبعية يجعلهما في حكم المسلم ومن جملته عدم السبيل وثانياً
بان عدم دخول الاطفال في صورة الجمع ممنوع فانه اذا قيل الكافرون والمؤمنون يعم اطفالهم عرفاً وثالثاً نقول ان ثبوت السبيل على اطفال
المسلمين سبيل على نفس المسلمين فان الاولاد اهم من المال فكما لا سبيل له على مال المسلم فكذا على الاولاد وتوابعه **عنوان** من
جملة المبطلات للعقود اشتراط الشرط الفاسد فيها فانه مفسد للعقد والشرط الفاسد هو المنافي لمقتضى العقد والمؤدي الى جهالة العوضين
او المخالف للكتاب والسنة او شرط حرّم حلالاً او احلّ حراماً وقد مرّ بيان هذه الاقسام في بحث الشروط ووجه رفع الاشكال عن معانيها و
وتحقيق مواردها وما عدا ذلك فهو سائغ والغرض هنا بيان ان العقد متى اشترط فيه شرط فاسد فهل يبطل العقد بفساد الشرط او يفسد
الشرط فقط دون العقد والمحكي عن اكثر الاصحاب بطلان العقد ايضاً وذهب بعضهم الى بطلان الشرط خاصة والحق ما ذهب اليه الاكثر نظراً الى ان
المعروف في العناوين السابقة ان العقد تابع للقصد بالتحقيق الذي مضى في محله ولا ريب ان الشرط الماخوذ في ضمن العقد بمنزلة الجزء من
العوضين وقيد في العوضين وتعلق القصد بالمقيد وقد مر في بحث الشروط ان المراد بالشرط الواقع في ضمن العقد ربط المعاملة به لا التزام
خارجي لنفسه فمتى تحقق الربط ومنه الشرط فما وقع عليه القصد من المركب لم يقع والمطلق لم يتعلق به القصد فلا وجه لوقوعه وليس
العقد دالاً على وقوع المعاملة وان انتفى الشرط بل هو دال على عدم ثبوته فالتمسك بعموم اوفوا بالعقود لا ينفع في بقاء الصحة لان هذا العقد
المخصوص كان مقتضياً للاثر مع القيد ومقتضياً لعدمه عند عدم القيد فيمكن دعوى ان عموم اوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم يدل
على البطلان لا الصحة باحد الاعتبارات فتدبر ولو فرض ان العقد بظاهره اقتضى الوقوع بدون الشرط ايضاً نقول لا وجه لبقاء الصحة لعدم
القصد على ذلك ولو كان قاصداً للوقوع بدون الشرط ايضاً لا يصح لعدم الدال عليه والقصد الخالي عن الدال قد مر انه لا عبرة به واللفظ
بعد التقييد بالشرط دال على الربط فتدبر وقد تمسك بهذه القاعدة كثير من الفقهاء في كثير من الابواب كشرط عدم اشاعة الحصة في المزارعة
او في المساقاة او في المضاربة او شرط عدم التزويج عليها في النكاح او شرط عدم التصرف في المبيع ونظائر ذلك وكلها مبنية على ابطال الشرط
الفاسد للعقد وقد عرفت الوجه في ذلك والشرط الفاسد يتحقق من احد الاقسام الاربعة فكل مقام حكم الفقهاء ببطلان شرط في العقود
لا بد من ارجاعه الى احد الامور الاربعة حتى يوجب البطلان في نفسه وفي العقد لما ذكرناه وقد مر الوجه في وجه فساد هذه الاربعة في نفسها
مستوفى فراجع وهذه القاعدة قد تنخرم في بعض المقامات لدليل خاص من الشرع كما ورد في النكاح في بعض المقامات ان الشرط يبطل
والعقد لا يبطل وافتى به بعض الاصحاب وبالجملة كلما حكمنا بفساد الشرط لاحد الامور الاربعة حكمنا بفساد العقد الا بدليل دل عليه
ويمكن الاستدلال على البطلان مضافاً الى ما مر بان بطلان الشرط يوجب جهالة في احد العوضين لان له قسطاً من العوض فلازمه
البطلان ومن ثم لا يجري في النكاح لانه ليس معاوضة محضة فتدبر **عنوان** من جملة ما ينبغي ان يجعل قاعدة كلية مخرجة عن قاعدة
اصالة الصحة المتقدمة قاضية بالبطلان من اصله كون المعاملة سفهية وقد اشار الى هذه القاعدة الشهيد في اللمعة قال ولا يجوز زيادة
الثمن ونقصاً ما لم يؤد الى السفه وهذه العبارة دالة على ان السفهية من جملة المبطلات الابتدائية والبحث هنا يقع في مقامات باعتبار
بيان موضوع السفهية ومواردها والوجه الدال على بطلان المعاملة بها الاول في بيان معنى كون المعاملة سفهية فنقول لا ريب ان السفه
في المعاملة او في مطلق العقد ليس عبارة عن كون المتعاقدين سفيهين او احدهما سفيهاً بل المراد كون المعاملة من شأنها ان يصدر
من سفيه وحيث ان المسألة تتفرع على بيان اصل معنى السفه المقابل للرشد يتوقف معرفتها على ما بيناه في الشرائط العامة انه ولكن
حيث ان السفه عبارة عن نقصان العقل المخرج افعال صاحبه عن طريقة العقلاء وما عليه عادة اغلب الناس وان كان توضيح هذا المطلب يحتاج
الى بسط فيكون المعاملة السفهية عبارة عن نوع لا يصدر عن غالب الناس ولا يقع عند العقلاء عادة بحيث لو صدر عن واحد منهم يعلم
ان هذا على خلاف طريقة العقلاء وربما يستفاد من بعض العبارات ان المعاملة السفهية ما دل على سفه فاعله فيكون السفهية

عبارة عن كون ما علم سفهها و يكون الجملة متنازعا بين المقام و باب عمو ادلة اعتبار الرشد في المال بان المتعاقدين من يعلم سفههما او سفه احدهما
قبل المعاملة بطرق الاختبار ثم يصدر عنهما المعاملة فهذه معاملة سفهية يتوقف على الاجازة الولي على المشهور المنصور ومنه من يعلم سفههما بنفس المعاملة
بمعنى ان مصبك ومثل هذه المعاملة يعلم كونهما سفيهين وان لم يكونا سفيهين قبل ذلك فلا يرد عليه ان هذه المعاملة لو كانت معاملة سفهية لكشف سفهه
بهذه المعاملة فلا وجه للتقييد بزيادة الثمن ونقصانا جدا اذ انه لا السفه من اشتراط الرشد من الامور الواضحة المذكورة في اول الشرط فينبغي ان يكون الالحاق
بكون المتعاقدان او احدهما سفيها ووجه الدفع ما ذكرناه من الفرق بين كون السفه معلوما قبل المعاملة او بنفس المعاملة ولكن هذا الكلام مختل النظام
لوجوه واضحها احدها ان معاملة السفيه الولي تقع باطلة بل يمكن ان يكون صحيحا باذن الولي لان عبارة السفيه ليست كالمجنون و الطفل و لهذا يجوز ان يكون
وكيلا عن الغير نعم هو محجور عن التصرف في ماله فاذا اذن الولي في تصرف خاص يكون كالوكيل عن الغير او الفضولي مع الاجازة ولا مانع من صحته بخلاف الطفل
فان المعاملة السفهية باطلة بالمرة من اصلها وليس لها وجه صحة مطلقا فادراج المقام تحت معاملة السفيه لا وجه له وثانيها ان السفه والرشد كسائر الصفات المبتنا
من الموضوعات الخارجية التي تعلم بامارتها المعتادة ولا ريب ان الرجل البصير بالامور النافذ في جميع ماله وما عليه لا يعد سفيها قطعا مع انه يمكن صدور
هذه المعاملة عنه اتفاقا بمعنى انه اشتبه نفسه ان يبيع ما يسوى الفا بعشرة دراهم من دون تعلق غرض به ولا ريب ان صدور هذه المعاملة بنفسها لا
يصير الرجل سفيها لان السفه نقصان العقل كما ذكرناه وهذا لا يدل على نقصان العقل نعم لو تكرر منه مثل هذا العمل و علم انه غير مصلح لماله بل مضيع
له عد سفيها ولكن ذلك غير الفرض فبين معاملة السفيه و المعاملة السفهية عموم من وجه فيجتمعان في صورة كون العاقد سفيها مع كون معاملته في
مما لا يصدر عن العقلاء كبيع ما يسوى بالف بعشرة دراهم ويفترق الاول فيما لو فعل السفيه معاملة جارية على طريقة العقلاء كبيع المال بثمن المثل او
زيادة ويفترق الثاني في صورة كون المباشر رشيدا في العرف والعادة له ملكة اصلاح المال وضبطه وصرفه في الوجوه اللائقة له مع صدور معاملة
عنه غير جارية على مقتضى الرشد بل جارية على عادة السفهاء فان فعل الغير العاقل يجوز صدوره عن العاقل فضلا عن ناقص العقل و بالجملة المعاملة
السفهية المتجوز عنها على هذا الوجه ما كان شانها الصدور من سفيه لا من تام العقل وثالثها ان مجرد صدور مثل هذا العقد لو كان كاشفا عن سفاهة
فاعله للزم من ذلك حجره بعد ذلك عن التصرفات المالية كما هو في عادة السفهاء مع ان الرجل بمحض صدور ذلك لا يحجر عليه بلا كلام بل المراد في ثبوت السفه
انما هو انكشاف عدم وجود ملكة الاصلاح فيه واني له الانكشاف بذلك ورابعها ان العمدة في اثبات احكام السفيه من الحجر و غيره انما هو النصوص
الكتابية وغيرها الدالة على عدم اتيان الاموال للسفهاء وعدم نفاذ معاملاتهم ولا ريب ان هذه الادلة لا تشمل مثل هذا الرجل بمجرد هذا الفعل
حتى يدخل معاملته في معاملة السفيه واحتمال انه في حالة صدور هذا العقد عنه سفيه و قبله و بعده رشيد لان صدور مثل هذا العقد
الخارج عن طريقة العقلاء في تلك الحالة يكشف عن زوال العقل التام عنه في تلك الحالة في كمال البعد اما اولا فلان نقصان العقل و تماميته
ان يحد مما هو خارج عن المعتاد بل هو من المحالات عادة واما ثانيا فلان المفروض عدم تغيير فيه يوجب نقصان عقله و تمامه بل هو على حاله
الاول واما ثالثا فلان الغرض ما يتعلق بصدور فعل من الانسان غير ملائم لفعل العقلاء فلا يخرج الانسان عن كونه عاقلا الا ترى ان الناس
يتعمدون الاتيان بافعال المجانين بل افعال البهائم ومع ذلك انهم عقلاء ممتازون بالعقل فكذا في ما نحن فيه وليس يتعلق غرض ما مخرجا عن السفهية
اذ لا ريب ان صدور الفعل من دون ملاحظة غاية ممتنع عن الفاعل المختار بل المخرج عن السفهية ملاحظة غاية معتبرة عند العقلاء اما
ملاحظة غاية لا يعتنى بها فلا يخرج الفعل عن السفهية فيمكن ملاحظة غاية غير معتد بها و صدور الفعل لاجلها تعمدا في ذلك وهذا غير قادح في
العقل والرشد فتدبر و بالجملة فالمسئلة واضحة فحاصل المراد من المعاملة السفهية كونه على نحو لا يعتد به العقلاء و ينبغي صدوره من السفهاء الثاني
ان السفهية وان فرض في كلام الشهيد وغيره في البيع لكنه لا يختص به بل يعم سائر المعاوضات من اجارة وصلح ونكاح ومسابقة وجعالة ومزارعة
ومساقاة ومضاربة ونحو ذلك بل يعم غيرها مما فيه المعاوضة ايضا كالوكالة ونحوها والوجه فيه انك قد عرفت ان المراد من كون العقد سفهيا
صدوره على نحو لا يعتد به عند الناس وهذا معقول في باب العقود بل هذا جار في الشروط ايضا فان الشرط قد يكون سفهيا و توضيح ذلك بان
الامثلة في الجملة ان يأتي مثلا لو زاد في عوض الاجارة وغيرها من المعاوضات ما لا يقدم عليه الا سفيه او نقص كذلك فيصير كالبيع او جعل احد العوضين

مما لا ينتفع به عقلا او شرعا كبيع الخنافس والديدان والمزارعة على ارض لا ماء لها بالمرة ولو بالغيث في العادة او على ارض لا يتمكن من زرعه وزراعته
الا ان يزرع فيه شيئا من الحبوب لا يؤكل او جعل عوض الجعالة ما لا نفع فيه او جعل العوض لما لا نفع فيه كرفع صخرة او ذهاب الى ارض مظلم او نحو
ذلك وكالمضاربة ليشترط ان يشتري بزايد ويبيع بناقص ونظاير ذلك ونحو الرهن الذي اشترط الراهن لنفسه مجانا في فك الرهن وفسخ العقد
وان لم يؤد المال والوكالة على امر جزئي كاخذ حبة حنطة او حفظها ونحو ذلك وبالجملة فالقاعدة في ضبط موارد العقود ان المعتبر في اغلب المعاملات
انما هو ما عليه طريقة اغلب الناس وعادة اكثر العقلاء وما خرج عن ذلك مما لا يعتد به عندهم ويندرج تحت افعال السفهاء يجب البطلان و
هذه بعينها معاملة سفهية تحتاج الى عقد من العقود المتعارفة ولا يكاد يندرج في هذا المقام فروع كثيرة حكم فيها الاصحاب بالفساد وليس شيء منها
فاسدا الا لاجل كونه معاملة سفهية ومما اشرنا في الامثلة تتنبه على استخراج الفروع المسطورة في كلمة الاصحاب وتنتقل الى الاستنباط ما اغفلوه
الثالث ان الوجه في بطلان هذه المعاملة ان عمدة العمدة في اثبات الصحة الواقعة لاصالة الفساد انما هو جريان المعاملة في زمن الشارع على هذا المنوال ومع تعرضه
في ذلك بالقدح والبطلان فيكون تقريرا منه في ذلك كما بيناه ولا ريب ان تقريره لا يكون الا بما هو متعارف اغلب الناس وهو لا يكون سفهية لو فرض
ان في ذلك الزمان كان يصدر منهم ايضا معاملات غير مقصودة للعقلاء كما هو المتعارف بين الجهال والاراذل في زماننا ايضا فلا نسلم اطلاع المعصوم عليها
في ذلك الوقت وليس صدور الفعل عادة كافيا في التقرير بل المعتبر صدور الفعل بمرأى منه ومسمع ولا ريب ان امثال هذه الامور يؤتى بها في خفية
المعصوم لو فرض الاطلاع عليه فنمنع التمكن في ذلك الوقت عن الردع ولو سلم ذلك كله فنمنع عدم الردع واطباق الاصحاب على البطلان مع انه يجب
به انسد هذا المقام كاشف عن صدور الردع والمنع عن ذلك كله مضافا الى ان عموم قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن
تراض شامل لذلك لان الباطل في العرف ليس الا ما لا نفع فيه والاطلاق منزل على العرف ولا يراد منه الباطل شرعا للزوم الدور قطعا ولان اثبات البطلان
شرعا انما يتحقق بهذه الاية في غير المستثنى فكيف يعقل ارادة الباطل شرعا مع ان البطلان ليس حقيقة شرعية جزما حتى يحمل عليه اللفظ ويكشف
عن ذلك تمسك الاصحاب في ابطال كثير المعاملات الفاسدة ولو اريد منه الباطل شرعا لما وجه للتمسك به مع ان استثناء تجارة عن تراض يدل
على ان ما عدا ذلك محكوم ببطلانه وداخل تحت اكل المال بالباطل وما نحن فيه ليس من باب تجارة عن تراض فان قلت ان البحث في صحة المعاوضة
فيكون داخلا تحت تجارة عن تراض فهذا يدل على صحته لا فساده قلت اما اولا ان التجارة يراد بها ما هو وصلة الى تحصيل المال ولا ريب ان المعاملة
اذا كانت سفهية فاما ان يكون طرفاه او احدهما مما لا يعد مالا كالحشرات ونحوها او مما يعد مالا لكنه لا فائدة فيه بل هو محض تضييع للمال و
على التقديرين فهو خارج عن اسم التجارة ولو سلم شمول لفظ التجارة على مطلق المعاوضة اي نحو كان بحسب الوضع اللغوي نقول ان لفظ
التجارة هنا ليس عاما حتى يندرج فيه مطلق الافراد بل هو مطلق ينصرف الى الافراد الشايعة المعتادة ولا ريب ان السفهية خارجة عن المعتاد الغالب
فلا يدخل تحت المستثنى فيبقى تحت عموم الاكل بالباطل ولازمه الفساد واما عموم اوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم ونحو ذلك من العمومات
كاحل الله البيع والصلح جائز وغير ذلك من الادلة المطلقة في ابواب الفقه التي يتمسك بها في اثبات الصحة فغير شامل للمقام نظرا الى انصرافها
ايضا الى المتعارف الشايع وما عليه طريقة الناس مما يقصد للعقلاء وغير مندرج تحت ذلك مضافا الى ان المعلوم من طريقة الشرع المنع عما
لا يعتد به دينا ودنيا وما نحن فيه من ذلك القبيل ومما يؤيد المقام بل يكون حجة في الباب انه حجر السفيه عن التصرف المالي انما ليس الحجر عليه الا من جهة
صدور مثل هذه المعاملة عنه غالبا وهو مما لا يرضى الشارع به وهو من اقوى الامارات على ان هذه المعاملة غير مرضي منها عند الشارع وغير ممضي في نظره
بيان
ان قلت ان المعاملة السفهية يكون نافعة في احد طرفيها وان لم يكن فيها نفع بالنسبة الى الجانب الاخر كما علم ذلك من الامثلة فبالنسبة الى احد الجا
نبين يدخل تحت ادلة التجارة والعقود ويتم في الجانب الاخر ايضا بعدم امكان التفكيك قلت لا نسلم كلا خروجه عن الادلة فلا مرية لاجل عدم التعارف
وكون احد الجانبين ينتفع لا يجعله متعارفا وثانيا نقول انا نثبت البطلان بالنسبة الى الجانب الغير المنتفع ونثبت البطلان في الجانب الاخر
بعدم التفكيك مع ان الدخول تحت دليل التجارة ويجري ذلك محل نظر لان التجارة ما قصد فيه الانتفاع من الجانبين وما نحن فيه ليس من هذا الباب على
كل حال الرابع ان حد هذا ان السفهية يختلف باختلاف الامكنة والازمنة والاجناس والاعواض وغير ذلك مثل شراء الماء على الشط من

مانع عن تناول الماء عقلاً او عرفاً سفهه في الفلاة لليبس كك واعطاء الاجرة على شيء ليستظل به في الشتاء مع البرد الشديد المحوج الى الشمس سفه و
استيجار الدابة للركوب في السفينة كك والحاصل ان للخصوصيات مدخلية في المقام وان كان بعض انواع المعاملة كما مثلنا بها سفهاً على كل حال
لكن لا ينحصر في ذلك بل المعاملات المعتادة نوعاً قد يكون سفهاً في خصوص زمان او مكان او بالنسبة الى شخص خاص فتدبر وثانيها ان المعاملة السفهية
انما تعلق به غرض صحيح هو من مقاصد العقلاء ولا بد من كون الغرض المعتد به مخرجاً عن السفهية وكلام الشهيد الثاني في الباب حيث قال في رفع السفه بتعلق
غرض صحيح منزل على ذلك بل يمكن دعوى ان الغرض معناه ما لا يحصل في نظر الفاعل الا به وما امكن حصوله بدونه او باقل منه لا يعد غرضاً لذلك ونحو
ما مثل به بقوله كالصبر به من حال ونحوه فتبصر

عنوان

من جملة المبطلات للمعاملة تعلق نهي الشارع بها وقد تمسك بذلك كثير من الاصحاب
في كثير من المقامات والمسألة محررة في الاصول لكن البحث في الاصول من جهة دلالة النهي على الفساد وعدمه وما نحن فيه اعم من ذلك والغرض اثبات ان
المعاملة المنهي عنها فاسدة سواء كان ذلك من دلالة النهي على الفساد او من جهة قرينة اخرى او قاعدة شرعية كما نقرره في تحرير الادلة والمشهور بين
الاصوليين ان النهي لا يدل على الفساد في المعاملات وذهب المرتضى وجماعة الى ان النهي يدل عليه وظاهر جمع من فقهائنا التفصيل بين النهي المتعلق
باركان المعاملة وبين غيره فيدل الاول على الفساد دون الثاني وهنا مذاهب اخر لا حاجة لنا الى ذكرها وقد نبه على ذلك التفصيل المحقق الثاني في
حاشية القواعد حيث ذكر جملة من المعاملات المحرمة او المكاسب الى ان قال وهذه المعاملات كلها فاسدة لرجوع النهي اما الى احد العوضين او
احد المتعاقدين ومع هذا التعليل يشير الى هذا التفصيل وان كان العبارة اعم وبالجملة الظاهر من تتبع طريقة الفقهاء حكمهم بالفساد بتعلق النهي الى
احد الاركان كيف كان وقد يمنعون ايضا الفساد في بعض المقامات تمسكا بان النهي في المعاملات لا يدل على الفساد ثم ان النهي قد يتعلق بالمعاملة لنفسها
وقد يتعلق بجزئها وقد يتعلق لوصفها اللازم وقد يتعلق لوصفها المفارق وقد يتعلق لامر خارج والمسألة مبسوطة في كتب الاصول ولا
غرض لنا في ذكرها والعمدة بيان الوجه في الفساد في المحل المقصود فنقول لفظ النهي بنفسه من دون ملاحظة امر خارجي لا يدل على فساد المعاملة باي نحو
تعلق لا بالمطابقة ولا بالتضمن والوجه واضح ولا بالالتزام لعدم اللزوم ومدلول النهي انما هو التحريم في المنهي عنه والعقاب على فعله وترتب الاثر
لا دخل له في ذلك لجواز ترتبه على المنهي عنه ايضا كما في صورة النهي لامر خارج كالبيع وقت النداء فانه حرام موجب للعقاب بالنهي ومع ذلك ذهب
المشهور بل الكل على عدم فساد البيع في ذلك وبالجملة لا ملازمة بين التحريم والفساد فلا دلالة لانها فرع اللزوم نعم نقول بان النهي متى ما تعلق بنفس
المعاملة فاسدة اذا كان النهي متعلقا باحد الاركان لوجوه الاول مصير معظم الاصحاب عليه بل لم نر الفقهاء كافة يستندون في ابواب الفقه
في باب النهي على الفساد كما ذكره المرتضى وهو واضح لمن تتبع ولا نقول بانه دال على الفساد كما ادعاه المرتضى حتى يستلزم النقل في مدلول النهي بل الظاهر
انه على معناه اللغوي والعرفي لكن هذا التمسك والاجماع كاشف اما عن وجود قرينة عندهم على ذلك او وجود دليل دال على كون المنهي عنه فاسدا فكون
النهي امارة محققة للموضوع ويجيء الفساد من نفس القاعدة المقررة وقد وجدنا الفقهاء في صورة تعلق النهي بالاركان متسالمين على هذا المعنى وان
منعوا في صورة تعلق النهي لامر خارج فعليك بالتتبع الثاني الاجماع الذي نقله المرتضى وغيره على ذلك كما هو مذكور في علم الاصول وجعله حجة على
الدلالة شرعا مع اعتضاده بفتوى كثير من الاصحاب متقدما عليه ومتاخرا عنه الثالث الاستقراء فانا قد وجدنا كثيرا من المعاملات المنهي عنها لكونها
فاسدة بحيث علم فسادها من اجماع او شيء اخر بحيث لم يبق لنا بحث في فسادها فاذا ظنا الغالب فيه ذلك يحمل المشكوك فيه على الغالب من الفساد وان لم يدل
فيه شيء على فساده الرابع ما ورد في الرواية في نكاح العبد بغير اذن سيده انه يصح لانه ما عصى الله بل عصى سيده وهذا التعليل يدل على ان العقد
لو كان فيه معصية الله لكان فاسدا لا يقال ان معصية السيد ايضا معصية لله فينبغي على هذا ايضا ان يكون فاسدا لانا نقول ان الظاهر من الرواية
ان معصية الله ابتداء مبطل بمعنى انه لو كان العقد محرما باصل الشرع لوقع فاسدا بخلاف ما لو كان التحريم لامر خارج فانه غير مبطل وهذا يدل
على التفصيل الذي اشرنا اليه من ان التحريم ان كان ناشئا عن اصل المعاملة بمعنى كون سببه احد اركان العقد لزم الفساد وان كان من امر خارج
فلا ونكاح العبد بغير اذن سيده ليس فيه تحريم من جهة نفس العقد ولا من اجزائه واركانه وانما هو لمخالفة المولى فان قلت ان هذه الرواية
تدل على كون العقد المنذور تركه ايضا باطلا كما لو حلف ان لا يبيع او نذر ونحو ذلك لان العقد ح معصية لله قلت ليس كك بل الظاهر من

من الروايات كون نفس العقد معصية لله لو خلي ونفسه من دون انضمام امر خارج اليه فليس النذر والعهد بالنسبة الى العقد الا كالنذر للمولى في العبد
وان كان المنع في النذر عن الله تعالى لكن بواسطة التزام العبد بنفسه كما ان منع السيد عن عقد العبد بواسطة منع سيده وبالجملة ظاهر الخبر ان كون العقد
بنفسه معصية لله يوجب بطلانه والمناقشة في سند الرواية او في حجيتها في المقام خال عن الوجه لكون سنده معتبر وحجيته في المقام لا ريب فيه ليس الغرض الا ما يحكى
قائماً بنفسه في ان المعاملة المنهي عنها فاسدة وليست المسئلة اصولية لانا انما نتكلم في دلالة النهي على الفساد بل نجعله امارة محققة للموضوع فتدبر و
لا يعارضه ظهور النواهي في الاغمية عن البطلان والعدم لعدم التنافي بعد اعتضاد دلالة الرواية على ان النهي يقتضي بالفساد اللازم هذا المحذور
ولو سلم المنافاة والمعارضة فنقول ورود الخبر على مدلول النواهي وحكومتها عليها واضح وليس الا كما لو قال المولى لعبده كلما نهيتك عنه لو
فعلته كان فاسداً بلا ثمرة بعد صدور نواه كثيرة عنه وقد مر نظير هذا الكلام في تأسيس اصالة التعبدية في الاوامر فراجع وفي الخبر ابحاث كثيرة موكولة الى ما
حرر في الاصول وهذا المقدار كاف فيما نحن بصدده بعد وضوح المرام الخامس ان النهي وان لم يدل على الفساد بالوضع ولكن يتعلق المنع باحد الاركان
يقتضي كون المراد به الفساد فيكون بمنزلة القرينة نظراً الى ان الامر والنهي المتعلق بشيء انما ينساق منه الى الذهن جهته المقصودة بالذات ولا ريب ان المقصود الذاتي
في المعاملات ترتب الآثار عليها واما الاباحة والتحريم فهما من الاحكام التي لا ربط لها بالمعاملة من حيث هي كذلك فاذا تعلق النهي بها يدل على عدم وجود
ما هو المقصود من المعاملة فيه وهو ترتب الآثار لا عدم الثواب او وجود العقاب وبالجملة تعلق نهي الشارع على شيء يدل على ان الآثار المطلوبة منه من حيث هو
كذلك غير مترتبة عليه وهو الفساد ولا فرق في ذلك بين العبادة والمعاملة وما ينافي على هذا الا تخصيص بصورة التعلق بالاركان بل يعم المنهي عنه كيف كان
ما لم يقع بوجه الفرق اذ لو كان للتعلق باحد الاركان مما يكون المعاملة منهياً عنها واما لو كان لغير ذلك كان المنهي عنه امراً خارجياً وان اتحد مضمون
المعاملة فلا يصير الحيثية المذكورة ثابتة فيه بل يلاحظ فيه حيثية اخرى فتأمل هل السادس ان طريقة الشرع انما هو الارشاد الى ما هو المصلحة والمفسدة
كأوامر الطبيب في وجوه ما يلاحظ من جهات شتى وظاهر النهي كون الشيء ذو مفسدة مطلقاً ومنها عدم ترتب الآثار وان امكن ان يقال يكفي في ذلك وجود المفسدة
الكائنة الموجبة للعقاب وان لم يكن المفسدة هو عدم الترتب لكن يمكن القول بان الشيء الذي فيه مفسدة ذاتية توجب العقاب لا يجوز على الشارع الحكيم امضاء
آثاره ولوازمه المقصودة منه لان الرخصة الاشتغال بالمعاصي وفيه نظر الا انه نوع تأييد ولعله الى ما ذكرنا ينظر قول من قال ان المنهي عنه لو كان صحيحاً
لزم من صحته حكمة يدل عليها الصحة ومن تحريمه حكمة يدل عليها النهي وهما اما متساويان او احدهما راجح على الآخر فيلزم ارتفاعهما على الاول والقطع
اذ بعد التساقط يبقى على اصالة الاباحة كسائر المعاملات وعلى الثاني يلزم ارتفاع الناقص مصلحته والمقصود ان الصحة وترتب الآثار كاشف عن
مصلحة فيه والتحريم كاشف عن مفسدة فاما ان يتكافئا فيلزم الصحة واما ان يختلفا فاللازم عدم الصحة لو رجحت المفسدة وعدم التحريم
لو رجحت المصلحة وهذا الكلام جيد جداً وان يفهم كثير من الاصوليين وما يقال ان هذا لا يدل على الفساد اذ غايته دوران الحرمان بقاء الصحة او
التحريم ولعل التحريم مرتفع خطاء محض اذ لو فرض ارتفاع التحريم خرج عن محل البحث اذ الفرض كونها معاملة منهياً عنها ومتى ثبت التحريم لزم
البطلان لعدم امكان الاجتماع وهنا كلام في النقض والحل موكول الى ما حرر في الاصول في بحث النهي في العبادات لاجتماع الامر والنهي
السابع ما ورد في الروايات عن الائمة ع في بطلان بعض المعاملات من التمسك بالنهي كما في حرمة الربا ونهي النبي ص عن الغرر ونظائر ذلك مما
لا يخفى على المتتبع فان ظاهر هذه الاخبار ان المنهي عنه فاسد وذلك واضح والثامن ما ذكره بعضهم من ان النهي متى ما دل النهي على التحريم
خصص ما دل على صحة العقود مثل احل الله البيع والصلح جائز واوفوا بالعقود والنكاح من سنتي ونحو ذلك للتعارض بينهما بالعموم
والخصوص المطلقين فيخرج المنهي عنه عن عموم ادلة الجواز والاباحة والصحة وان كانت من الاحكام الوضعية لكنها تابعة في هذه الادلة
للحكم التكليفي بمعنى ان الصحة فيها استفيدت من دلالة الاباحة ولزوم الوفاء فمتى زال الحل بالنهي فلا وجه لبقاء الصحة وذلك نظير تبعية المفهوم
للمنطوق اذ لو جاء ما يعارض المنطوق واسقطه عن الاعتبار فلا يلتفت بعد ذلك الى المفهوم وبالجملة المنهي عنه يخرج عن ادلة الصحة
ويرجع الى اصالة الفساد الاولية ولذلك يقول ان المنهي عنه فاسد لا ان النهي يدل على الفساد وما يقال ان هذا الكلام يتجه فيما لو كان دليل
الصحة منحصراً في العمومات التكليفية واما العمومات الوضعية كقوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا ونحو ذلك فلا يتخصص بالنهي ويكفي ذلك في اثبات

الصحة مع عدم المنافاة بينهما وبين التحريم فتدبر جدا فوقع بان الادلة الوضعية مع عدم وجودها في كثير من الابواب واختصاصها عن المدعى لو كانت
انما هي مسوقة لبيان حكم آخر ولا دلالة فيها على اثبات الصحة حتى يتمسك بها في مقابل النهي وبالجملة المعاملة المنهي عنها لركنها فاسدة بما مر من الوجوه
وعليه طريقة الاصحاب في كل باب **عنوان** من جملة المبطلات فسخ الاقالة وهو عبارة عن فسخ المتعاقدين للعقد بتراضيهما وبيان ذلك
والبحث فيه يقع من جهات احدها في انها فسخ او بيع او عقد جديد مطلقا او مع التفصيل بين لفظ اقلت وفسخت والمعتمد انه فسخ مطلقا وثانيها انه
في حق المتعاقدين والشفيع فسخ او في حق الاولين فسخ وفي الثاني او بالعكس والحق انه فسخ مطلقا وثالثها انه اذا تحققت الاقالة فهل العوضان يضمنان بالمثل
مطلقا او بالمثل في المثلي وبالقيمة في القيمي في صورة التلف والحق مع الوجوه فلا باس ورابعها في حكم الزيادة الحاصلة في العين بطريق النماء متصلا او
منفصلا وبطريق احداث احد المتعاقدين وفي حكم النقصان الطارئ عليهما بفعل الله تعالى او المتعاقدين وفي حكم النقصان او الاجنبي وهذا
هو الحكم المشترك بينه وبين سائر الفواسخ وخامسها ان الاقالة يعتبر فيها الايجاب والقبول ويعتبر فيه اللفظ من الجانبين كيف كان
او يكفي فسخ الواحد مع رضا الآخر او التماسه قبله وسادسها ان الاقالة هل تجري في ابعاض المعقود عليه كالمجموع ام لا وسابعها ان
الاقالة هل هي جارية في العقود كافة سوى مثل النكاح الذي اخرجه الاجماع او مختص بالبيع وثامنها ان الاقالة على تقدير التعميم او التخصيص هل
هي على القاعدة او شيء اثبته الدليل وإلا فهي منافية لادلة العقود وتفصيل الكلام في كثير من ذلك موكول الى كتب الفروع وان اجمل فيه بعض
الاصحاب في تفصيل الباب وملخص المطلب ان كونه فسخا مطلقا انما هو من جهة قصد الفسخ وعدم قصد شيء من العقود عليه وكون قصد المتعاقدين
من ذلك رفع اثر المقتضي الاول لا احداث مقتض جديد ولا فرق في هذا المعنى بين الالفاظ ولا بين الاشخاص واما الضمان فهو على القواعد
المبينة في محلها في الاحكام ومثله احكام الزيادة والنقصان فانها على القواعد العامة لا دخل لها بباب الاقالة وانما الذي يليق بالبحث لنا بالنسبة
الى موضوع الكلام الجهات الباقية فهنا ابحاث الاول في بيان مقتضى القاعدة فنقول لا ريب ان الاصل الاولي بعد ثبوت العقد وترتب
الاثر بقاؤه على هذه الحالة ولزوم الوفاء به ولا يرتفع هذا الحكم الا بمزيل شرعي قام عليه الدليل وليس مجرد تراضي المتعاقدين على الفسخ
وتفاسخهما مزيلا فيه كما انه لا يكون مزيلا في النكاح فلا بد في اثبات البطلان بالاقالة ورجوع كل عوض الى مالكه من دليل معتبر فهي على
خلاف القاعدة وما يقال ان العقد انما هو للمتعاقدين لا دخل لاحد في ذلك والحق منحصر فيهما وكل احد مسلط على حقه فاذا اجاز كل منهما عن
حقه فلا يعارضهما احد في ذلك مدفوع بان كون الحق لهما لا يقتضي تسلطهما على رفع الاثر الشرعي الذي جعله الشارع انما كان في النكاح [السبب]
فانه لا ريب ان الحق للزوجين لا يعارضهما فيه معارض ومع ذلك لو تقايلا وتفاسخا لا ينفعهما في ابطال اثر النكاح فلا بد من اثبات كون
الفسخ والتراضي مزيلا لهذا الاثر وهو على خلاف القاعدة ويمكن ان يقال ان العمدة في ادلة لزوم العقد ووجوب الوفاء به انما هو عموم
اوفوا بالعقود فانه دال على اللزوم الذي لا يرتفع بفسخهما او احدهما ولا ريب ان الظاهر من هذه الآية بعد كون الارتباط ماخوذا في مفهوم
العقد كون لزوم الوفاء من احد الجانبين مرتبطا بالآخر كما ذكرناه في باب التقابض مع الامتناع فاذا جاء الارتباط نقول اذا بنيا على عدم
الوفاء فلا يجب على احدهما الوفاء لان الوجوب على البائع فرع وفاء المشتري وبالعكس فاذا بنى البائع على الفسخ لا يجب الوفاء على المشتري واذا
بنى المشتري على الفسخ لا يجب الوفاء على البائع فاذا تراضيا على الفسخ لا يجب الوفاء على احدهما فلا وجه لبقاء اللزوم فيبطل فالاقالة فاسخة
في العقود كلها الا ما اخرجه الدليل او نقول ان الظاهر من عموم اوفوا بالعقود ان لزوم الوفاء على احدهما انما هو لحق الآخر وبعبارة اخرى
الظاهر ان هذا الامر توصلي والغرض منه عدم ضياع حق المتعاقدين فانهما مع تراضيهما على العقد لكل منهما جهة مقصودة منه يريد حصوله ولا وجه
لتضييع ذلك ولذلك امر الشارع بالعمل بمقتضاه حفظا لئلا يضيع حق احدهما ولكنه بعد تراضيهما على التقايل والتفاسخ فقد رفع اليد كل
منهما عن حقه والناس مسلطون على حقوقهم فلا وجه لبقاء اللزوم وبعبارة اخرى المتبادر من ادلة اللزوم كونه لاجل مصلحة المتعاقدين لا التعبد
المحض فبعد تراضيهما لا مانع من الفسخ الثاني في جريانها في سائر العقود واختصاصها بالبيع ومنشأ البحث ان الاقالة على خلاف القاعدة
وقد دل عليها النص والاجماع في البيع وسائر العقود على القاعدة والخبر المروي في هذا الباب نقل الصادق ع ايما عبد مسلم اقال مسلما في بيع

اقال الله عثرته يوم القيامة وهذا الخبر مختص بالبيع ولكن لحوق جريانه في مطلق العقود الا ما اخرجه الدليل لما بنينا على كونه على القاعدة كما ذكرناه فلا
بحث في التعميم وهذا الخبر ايضا يكون مؤكدا في مورده واما لو قلنا بانه على خلاف القاعدة كما حررناه فنقول ايضا بالتعميم نظرا الى ان الرواية دلت على
ان الاقالة انما هو بيد المتعاقدين في اختيارهما وبعبارة اخرى الخبر مشعر بدلالة على ان اللزوم ليس الا لحق المتعاقدين واذا اراد التفاسخ فيتمكن منه
الشرع ولهذا نسب الاقالة الى العاقد وذكر له الاجر الاخروي ولو كان هذا شيئا مجعولا من الشرع في مورد خاص لما ناسب هذا التعبير وايضا ان الاقالة جعل الشارع
العلة في ترتب الثواب الاخروي رفع اليد عن الحق والاقالة وهو يعم الابواب كلها وذكر البيع بالخصوص لا يدل على التخصيص بل ذكره انما هو باعتبار كون الغالب
ذلك ولان لفظ الاقالة يطلق في البيع دون غيره ولعل الاول اوجه لانه العقد المبني على المغالبة والمداقة وعليه المدار في المعايش ولهذا سبب غلبا وايضا بما
ذكرناه يعلل معظم الاصحاب كالعلامة والمحقق الثاني والشهيد في باب التقايل في العقد بانه معاوضة محضة فيجري فيه الاقالة وظاهرهم انه متى لم يكن
فيه جهة تعبد كالنكاح الذي دل عليه الدليل فلا مانع من الاقالة وهو يرشد الى ان المناط منقح بين البيع وغيره من المعاوضات خصوصا مع الشفعة
ايضا وان كان في جريانه في مثل الضمان نظر فان في ضد الضامن لما استعمل فيشكل الحكم بانتقال الحق من ذمة الى ذمة المضمون عنه ايضا جديد ولكون الخلة
فيه ايضا موجبا لذلك محل نظر لكن في باب المعاوضات العينية او غيرها فالمناط منقح ويمكن التمسك بظهور الاجماع ايضا على ذلك فان الاصحاب في كل
عقد لازم سوى ما خرج ذكروا انه يبطل بالتقايل ولم يستدلوا في ذلك الى دليل خاص وعام وظاهرهم ان القاعدة الاولية والمستثنى من ذلك هو اما
فاصحه بجواز التقايل وبطلان العقد به فيه لم يثبت فيه جهة تعبد فنقول [illegible] على الاقالة الفسخ مع انه لا يتحقق بنا العقود
كالشفعة عن تلك المسألة الثالثة الاقالة كما يجري في تمام العقد يجري في البعض ايضا فيصير باطلا بالنسبة الى ما وقع فيه التقايل [illegible]
في بعض العقد من الكل في بيع ما يملك وما لا يملك خل او شاة والخنزير والخل والخمر كما ان فقد الشرط لبعض المبيع يكون مبطلا للعقد بالنسبة اليه
ايضا فكذلك هو ان المانع قد يكون مبطلا بالنسبة الى البعض دون الباقي والوجه في ذلك ان العقد كما قررنا سابقا ينحل الى عقود متعددة حسب اجزاء العقد
عقد بنسبته المراد باجزاء العقد ابعاض المتعلق اعني المعقود عليه لك العقد عليه كما بيناه في محله ومع الانحلال يجري الاقالة في البعض ايضا [illegible]
البيع يتبع حتى يشمله [illegible] بل لغرض انه كما [illegible] من البيع [illegible] المعاوضات لشمول كل الابعاض والعلة المشتركة [illegible] العقد
على الفسخ ومتى ما كان العقد قابلا للتفكيك وصح في البعض وبطل الباقي فالمقتضي لجواز الاقالة موجود والمانع مفقود والقول بان بطلان البعض
دون الباقي مخصوص بصورة كون البعض مما لا يملك ونظائره وجريانه في الاقالة ممنوع والدليل دل على الجواز في البيع والظاهر منه المجموع كما ترى لانه
بعدما جاز في العقد في البعض دون الاخر فيتبعه التسلط على الفسخ للمتعاقدين [illegible] في ذلك وكذا نصوص في مسألة الشاة والخنزير وغير ذلك
بل الظاهر ان السر كون العقد قابلا للتبعيض كما اوضحنا في مسألة الانحلال الى العقود بل اقول ان نقول ان الاقالة في الابعاض يصدق عليها انه
اقالة في بيع ثان وكلمة في الظرفية الحكمية هنا والاقالة في البعض فالاقالة في الكل [illegible] ابعاض المبيع [illegible] العقود بعد القول بالفصل ولعله
يشير الى ما ذكرناه عمم المسالك والحاق والذي في الاقالة ليشمل الكل والبعض [illegible] الاجماع الاصحاب على جواز التبعيض ومنع بعض العامة
في السلم متمسكا بانه يصير سلما وبيعا وقد نهى النبي صلى الله عليه وآله عنه مبني على كون الاقالة بيعا ولا نقول به مع ما فيه من [illegible] الرابع قال الشهيد الثاني
وصيغتها ان يقول كل منهما تقايلنا او تفاسخنا او يقول احدهما اقلتك فيقبل الاخر ولا يكفي التماس احدهما عن قبوله وظاهر كلامه
ان الصيغة معتبرة في ذلك ولا يكفي فيه الفعل الذي يعتبر [illegible] الصحيح تمامه او تقابضا مع قصدهما الفسخ ودلالة المقام عليه من معاوضة
ونحوه كفى في الفسخ اذ المعتبر صدق الاقالة عرفا وهو يصدق بذلك كما لا يخفى [illegible] العرف [illegible] لو قال احدهما اقلتك وقبل الاخر
على
ثبوتها [illegible] لو قال احدهما اقلني فقال الاخر اقلتك [illegible] عدم الاكتفاء به بل لا بد من قبول الاخر بعد
ذلك ولا دليل عليه لو قبله بالفعل كالقبض يصدق عليه الاقالة فيصير داخلا تحت الادلة واما لو اكتفى بالامر السابق ثم سكت بعد قول الاخر اقلتك
لم يحصل هناك تقابض وتحقق في ذلك الاقالة محل منع لاصالة بقاء حكم العقد ومن ان الاقالة يصدق عرفا عليه بحسب الظاهر ولا ريب ان الثاني في غاية
القوة خصوصا بعد ما ورد في باب النكاح في الرواية من قوله زوجتك بعد قوله زوجني ونظائره وبالجملة المدار صدق الاقالة والتفاسخ عرفا

ولا

ولا يشترط العربية والماضوية ونحو ذلك مما يشترط في العقود **عنوان** من جملة المبطلات استيلاء الفسخ باصل جواز العقد كما في العقود الجائزة
او بسبب من الاسباب المسلطة على الفسخ وبعد ثبوت جواز الفسخ لا كلام في انه مبطل وانما البحث هنا في امرين احدهما في ذكر الاسباب التي ذكرها الفقهاء للفسخ
في العقود اللازمة وثانيهما في بيان الضابط في ذلك والوجه في كون هذه الاسباب موجبا لجواز الفسخ مع ان اصل العقد مبني على اللزوم فنقول قد ذكر
الفقهاء من اسباب الفسخ المجلس في البيع وكون احد العوضين حيوانا الى ثلثة ايام وشرط الخيار لاحد المتعاقدين او لهما او لاجنبي والامر بشرط له
المؤامرة في بيع كان او غيره وتنزيله منزلة غصب احد العوضين مع فوت المنفعة وعكس شرع العود وتاخير احد العوضين عن ثلثة ايام وتنزيله غصب احد
العوضين مع فوت المنفعة وعدم شرعية العود وخيار ما يفسد ليومه والغبن في البيع وشبه التعارض والعيب الموجود قبل العقد والمتجدد قبل القبض
في البيع والاجارة ونحوهما وامتزاج اللقطة في بيع المحضر لان الشركة عيب والتدليس بنحو تحمير الوجه ووصل الشعر ومنه التصرية في بيع الانعام
والكذب في راس المال والخليط في العوض كثوب اللبن بالماء والحنطة بالتراب ونحوه وفوات الشرط على المشترط وتبعض الصفقة في متاع واحد
او متعدد وان دخل الاول تحت الشركة المعدودة من العيوب ايضا وفلس المشتري مع بقاء الثمن في ذمته ووجود العين وظهور اعسار الضامن بعد الضمان
وكذا الحوالة او الكفالة في وجه ونزع عامل المزارعة مما هو اشد ضررا مما عين في العقد وانقطاع الماء في اثناء مدة المزارعة وعروض العذر الشرعي
او العقلي للاجير او طرو مانع من استيفاء المنفعة عام للكل او خاص بالموجر والجنون والخصاء والجب والعنن والجذام والبرص والرض على حالة في البخص
في الزوج والجنون والجذام والبرص والعمى والاقعاد والقرن والعفل والرتق والرجع وكونها ذات ابنية او محدودة بالزنا على اشكال في الثلثة الاخيرة
في الزوجة وظهور الزوجة امة او مبعضة مع اقدامه على انها حرة وظهور الزوج عبدا او مبعضا مع اقدامها على انه حر وظهورها بنتا امة مع
اقدامه وتشرطه انها بكر وعجز المكاتب عن اداء مال الكتابة وغير ذلك مما يطلع عليه المتتبع ولكن جملة من هذه الخيارات منصوص وكثير منها غير منصوص
بالخصوص فمثل خيار المجلس دل عليه الاجماع والخبر المعروف البيعان بالخيار ما لم يفترقا وخيار الحيوان ثلثة ايام للمشتري كما في النص وشرط الخيار ثابت
بعموم المؤمنون عند شروطهم وخيار التفليس بقوله من وجد عين ماله فهو احق به وخيار عيوب النكاح بقوله انما يرد النكاح من الجنون والجذام
والبرص والعفل ونحو ذلك ولكن العمدة في فتح هذا الباب واثبات الخيار في هذه المقامات الكثيرة مع ان العقد لازم بالاصل انما هو عموم ما دل
على نفي الضرر والضرار كما حققناه في بحثه وبيان ذلك ان عموم ادلة اللزوم من قبيل اوفوا بالعقود ونحوه دل على لزوم الوفاء مطلقا سواء كان هناك
ضرر ام لا وادلة نفي الضرر دلت على ان الحكم الذي ينشأ منه الضرر والضرار منفي في الشرع كان الضرر الواقع من العباد بعضهم الى بعض او منه
سواء كان من جهة لزوم العقد او من جهة اخرى فالتعارض بينهما بالعموم والخصوص من وجه ومورد الاجتماع ما اذا لزم الضرر والضرار من لزوم العقد
فادلة الضرر ينفي الضرر وادلة اللزوم يثبت اللزوم المستلزم للضرر ويقدم قاعدة نفي الضرر هنا لوجوه احدها ان الاضرار محرم والوفاء بالعقد
واجب فيصير هذا من باب اجتماع الحلال بالحرام مع عدم امكان الجمع ولا ريب في هذه الصورة بحكم العقل بتقديم جانب النهي لان دفع المفسدة اولى من
جلب المنفعة فان قلت كما ان فعل الحرام مفسدة فكذلك ترك الواجب فلا وجه لجعل الثاني دفعا للمنفعة بل هو ايضا مفسدة لا بد من دفعها
فيتعارضا قلت المفسدة اللازمة في ترك الواجب تبعي وفي فعل الحرام اصلي والثاني يقدم على الاول بل نقول ليس غرضنا من المفسدة العقاب
بل المراد بالمفسدة ما هو كامن في ماهية الحرام موجب لتعلق حكم التحريم فالواجب والحرام بالنسبة الى العقاب سواء واما بالنسبة الى المفسدة الكامنة
والمنافع الذاتية فما في الواجب نفع لا يجوز تركه وما في الحرام ضرر يجب دفعه ودفع المضرة اولى من جلب المنفعة ومن اعرض عن هذه الدقيقة فقال [illegible]
حتى يتضح الامر وثانيها ان الاصحاب في مقام تعارض الواجب والحرام وعدم امكان القول بهما بنوا على تقديم جانب التحريم كما ذكروا في مسئلة
اجتماع الامر والنهي وكل من قال بعدم جواز اجتماعهما قدم النهي وثالثها ما ورد في الخبر انه ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال
ومقتضاه ان جانب التحريم يقوى على مقابله مما يعم الوجوب بقرينة ذكر الحلال في مقابل الحرام ورابعها معتبرة بل الكل هنا على تقديم جانب
الضرر كما لا يخفى على المتتبع وخامسها ما قررناه في مبحث نفي الضرر ان هذه القاعدة عقلية غير قابلة للتخصيص وما ذكرنا من وقوع بعض افراد
الضرر فقد اجبنا عنه بما لا مزيد عليه فراجع ما حققناه في ذلك البحث وبالجملة تقديم ادلة نفي الضرر على دليل لزوم العقد مما لا بحث فيه

وهذه الخيارات لا اشكال منها داخلة تحت دليل الضرر كما يظهر بعد التامل ولا حاجة فيها الى ادلة خاصة وان ورد في بعضها فتدبر نعم
هنا اشكال وهو ان ادلة نفي الضرر تدل على انه منفي في الشرع فلا وجه لتعيين الخيار لذلك اذ غاية افادة الدليل من لزوم طريق يرتفع به الضرر
واما ان ذلك هو الخيار فلا دلالة فيها لذلك ولهذا نظر الى هذا الكلام في بحث الضرر فراجع فمثل الغبن والعيب الذي اثبتوا به الخيار يمكن رفع الضرر فيه
بدفع ما به التفاوت وبانه من حيث المال او من جهة المال ونحو ذلك ويندفع بان اندفاع الضرر وان كان له طرق متعددة لكنه باي نحو فرض يلزم
منه ضرر اخر سوى الخيار وتفصيله قد مر في بحث الضرر فلا نعيده وعليك بالتدبر ايضا فالاولى ان الادلة تنصرف الى ما هو المتعارف عند الناس في دفع ذلك
الضرر حيث لم يتعين الشارع له طريقا معينا ولا ريب ان الناس في المعاملات اذا فعل واحد منهم خدعة او تدليسا اضر بها الاخر اراد دفع ذلك
يقولون خذ مالك واعطني مالي واما انك ادفع ما به التفاوت ونحو ذلك فهذه امور مستلزمة لتكلفات كثيرة واحكام مخالفة للاصل من جهات
سيما ان الضرر الناشي من المعاملة انما يندفع لو خلي وطبعه بارتفاعها ولا يلزم البطلان لعدم الحاجة في رفع الضرر اليه بل يكفي في ذلك الخيار
منه وهنا اشكال اخر وهو انا لو بنينا على اثبات الخيار بمجرد الضرر لزم من ذلك فتح باب عظيم اذ ليس هنا معاملة والا يتحقق فيه ضرر على احد المتعاقدين
غالبا اذ جهات لزوم الضرر مما لا ينضبط كما لا يخفى فكيف يعقل القول بان دليل نفي الضرر يثبت الخيار ويندفع بان الضرر الموجب للخيار يعتبر فيه
امور ثلثة احدها ان يكون مما لا يتسامح به عادة ولا يتحمل في طريقة الناس مثله وهذا القيد قد استفيد من اطلاق لفظ الضرر فانه ينصرف
الى ما يعتد به بل يمكن ان يدعى ان ما يتسامح في العادة لا يعد ضررا اصلا وثانيها ان يكون الضرر ناشئا عن المعاملة وعن المتعاقدين لا عن سبب
سماوي ولا عن اجنبي وتنبيها اخرى يشترط ان يكون الضرر ناشئا عن جهة المعاقدة في جهة العوضين فلا يرد ان انقطاع الماء في المزارعة موجب للخيار
مع انه ليس من جانب المتعاقدين ووجه الدفع ان انقطاع الماء يوجب كون الارض المعقود عليها مما لا ينتفع بها فاعطاؤها في مقابل العمل على العامل
مع كون عمله مما يتقوم ومطالبته للعمل منه اضرار عليه من المالك فتدبر جيدا وهذا ايضا مستفاد من ان الضرر الذي يجب رفعه على احد المكلفين ما
كان لزومه من جهته لا من جهة شخص اخر او شيء اخر اذ لا تزر وازرة وزر اخرى فالضرر اللازم الاندفاع بالخيار الذي يوجب نقصا على الجانب الاخر ما كان
ناشئا من جهته وثالثها ان لا يكون الضرر مما اقدم عليه كما لو اشترى مع علمه بالعيب او الغبن ونحو ذلك فقد اسقط احترام ماله والجانب
الاخر ايضا وان كان سببا للضرر لكن المباشر اقوى منه والاقدام على ضرر نفسه لا حول له على غيره ومنه ما يتحقق الخ وبهذه الشرائط فنقول بثبوت
الخيار في المورد الدليل على ارتفاعه بطريق اخر ولا يلزم من ذلك محذور اصلا فتدبر

عنوان

من جملة المسائل المتلقاة مسلما اشتهر تعذر الوفاء
بالعقد وهذا يتحقق بتلف العوض المعين عينا كان او منفعة او حقا من احد الجانبين كان هو من هذا الباب ذكره الفقهاء في ابواب العقود ان تلف
المنفعة في السكنى والتحبيس والاجارة والعارية والصلح لو كان على منفعة يوجب البطلان مع التعيين وكذا تلف الثمن المعين والمبيع المعين قبل
القبض وبنى على ذلك بناء العقود ونحوه فوات متعلق الوكالة كموت العبد الذي وكله في بيعه او اعتاقه وموت الدابة المشترطة في عقد المسابقة كون
السبق عليها او تلف الالة المعينة في الرماية والضابط في ذلك كله تعذر الوفاء بالعقد ووجه البطلان بذلك ان الصحة تستلزم العمل بمقتضاها
فلو عمل بمقتضى العقد في غير ما تعلق به فهو عمل بخلاف مقتضاه مع ان الغرض العمل بمقتضى العقد ولو اريد العمل بمقتضاه في متعلقه الغرض
تلفه او ما في حكمه بحيث لا يمكن الوفاء به فالتكليف بذلك تكليف بما لا يطاق وهو منفي ونفي اللازم قاض بنفي الملزوم فيبطل وهذا في غير
باب المعاوضات او المعاوضات التي لا سبيل فيها الى القول بالضمان والغرامة كالمزارعة والمساقاة واضح واما في مثل البيع والاجارة والصلح فيمكن
ان يقال لا مانع من القول بان العوض او المعوض المعين اذا تلف فنقول ببقاء العقد على لزومه ونقول بلزوم المثل والقيمة على قاعدة الضمان كما
لو كان الشخص في يد احدهما مبنية على الضمان فتلف فانه لا ريب في وجوب دفع المثل والقيمة فهنا كذلك فلا وجه للبطلان كما في صورة ما اذا كان التلف من البايع
مثلا او الموجر او من قبل الاجنبي فانهم ذكروا ان المشتري والمستاجر يتخير بين الفسخ لفوات عين المال والضرر وبين الرجوع بالمثل او القيمة على المتلف
فلم لا يجوز ذلك فيما لو كان بآفة سماوية لتساوي الصورتين في اصل الضمان وكون التلف من مال البايع والموجر بل احتمل الشهيد الثاني في اجارة الروضة
الرجوع الى الموجر باجرة المثل لو تلفت المنفعة قبل القبض تمسكا بقاعدة الضمان كما على الغاصب وعلى الموجر اذا اتلفها بنفسه ايضا فالاولى انه

لا فرق في الضمان بين الكل والابعاض والجزء والوصف فكما لو تعيب العين والمنفعة في يد الموجر والبائع فللمشتري والمستاجر الرجوع عليه
بالارش سواء كان التعيب بفعل الله او بفعله او بفعل اجنبي فكذا في ضمان الكل والبعض فالفرق بين صورة الاتلاف والتلف وما الفرق
بين الاوصاف واصل العوض كلا او بعضا حيث حكموا في تلفه بالبطلان وهذا الاشكال وارد على من ادعى كون المسائل المفروضة على القاعدة
واما لو قيل بان في صورة التلف الحكم بالبطلان انما هو للدليل الخاص من اجماع او نص والا كان مقتضى القاعدة الصحة والضمان او ان الضمان في غير
هذه الصورة ثبت بالدليل والا كان مقتضى القاعدة البطلان لم يرد هذا الاشكال بوجه والذي يقتضيه النظر ان يقال ان دلالة الوفاء بالعقد على صحته
بلزوم ابقاء العقد على مقتضاه من الملك والتمليك واجراء الاحكام اللاحقة عليه ففي صورة كون التلف بفعل البائع مثلا او بفعل
اجنبي فلا مانع من بقاء العقد على مقتضاه نظرا الى ان العين التالفة كانت ملكا للمشتري في يد البائع وقد اتلفها متلف يلزمه الغرامة والضمان فيبقى
العقد على مقتضاه من الملكية ويرجع المشتري على عوض ماله المتلف بحيث يوجب الضمان غاية الامر انه لما كان للعين خصوصية وقد فاتت ولا يمكن استدراكها
جبر هذا الضرر بالخيار فان شاء فسخ واسترجع الثمن ان كان دفعه وان شاء رضي بالبقاء على ملكه ورجع على متلفه بمثله او قيمته واما في صورة
كون التلف بآفة سماوية فالذي يجب على البائع دفعه باصل العقد انما هو عين المبيع وقد تعذر ولا وجه للتكليف بما لا يطاق واما المثل و
القيمة فلا وجه لدفعهما فتبطل العقد وبعبارة اخرى المبيع في يد البائع قبل القبض مضمون عليه بالنص والاجماع وان كان باذن المشتري بحيث
لم تكن يده يد عادية بل يد ماذون فيها ولكن هذه القاعدة انما دلت على ضمان العين دون غيرها وبعبارة اخرى المبيع مضمون على البائع بمعنى ان تلفه
من ماله كما لو لم يبع ولم ينتقل ذلك بغيرهم بشيء زائد وهنا سبب آخر للضمان وهو الاتلاف الموجب للمثل والقيمة لما دل على ان من اتلف مال غيره
فهو له ضامن ففي صورة الاتلاف فهنا اجتمع سببان للضمان قاعدة ضمان المبيع التي دل عليها النص وانعقد به الاجماع وقاعدة الاتلاف التي
قضت بها ادلة العقل والنقل فالمشتري بالخيار بين قطع النظر عن قاعدة الاتلاف والرجوع للضمان اصل المبيع وهو الفسخ لان ضمانه انما
هو بعينه بمعنى كونه من مال بايعه فيلزمه البطلان ورجوع الثمن ولبيين ذلك ولذلك صرح من قال بان المبيع قبل القبض مضمون على
البايع بان معناه كون تلفه من ماله لا بمعنى الزامه بالمثل والقيمة ولولا الاجماع على الضمان بهذا المعنى لم يكن له وجه لانه مال المشتري في يد غيره
مع اذنه فينبغي كونه كسائر الامانات المالكية في عدم الضمان مع انه ضمن بالنص والاجماع لكن بالمعنى السابق وبين قطع النظر عن ذلك والرجوع
الى قاعدة الاتلاف ومطالبة المتلف بالمثل والقيمة بايعا كان او غيره بخلاف صورة التلف السماوي فانه لا وجه للضمان سوى قاعدة البيع فلا معنى
ان ضمانه عبارة عن كون التلف من مال بايعه كما دل عليه النص ولا وجه لضمان المثل والقيمة حتى يكون المشتري ليتسلط عليه وليس عنده الا دليل
الوفاء بالعقد وهو دال على لزوم تحصيل ما تعلق به العقد وقد امتنع بتلف المال ولا تكليف الا مع القدرة ولا دلالة في دليل الوفاء على دفع
المثل والقيمة ابدا وذلك واضح ومما قررناه ظهر ان التلف السماوي في يد البايع ايضا ليس على اطلاقه موجبا للبطلان بل انما هو في صورة عدم وجود سبب آخر
للضمان غير قاعدة البيع لو فرض ان البايع غصب المبيع ومنعه عن ملكه على انه اقتصار يده عادية ضامنة للعين والمثل والقيمة كسائر الغصاب فاذا
لو تلف العين في يد البايع بآفة سماوية فالمشتري بالخيار ايضا بين فسخ العقد واسترجاع الثمن وبين مطالبة الغاصب بالمثل والقيمة وملخص الكل ان
تعذر الوفاء بالعقد عبارة عن فوات ما تعلق به العقد بعينه ومتى ما حصل ذلك ولم يكن هناك سبيل يقوم مقامه بسبب شرعي لزم البطلان
لانحصار الامر في ذلك وعليه فان دليل الصحة في هذا الفرض وهو كصورة التلف بآفة سماوية مع عدم كون يد البايع يد عدوان كما قررناه و
لو كان هناك سبيل آخر لصاحب المال المتضرر بتلفه يتخير بين الطريقين فان شاء اخذ بقاعدة ضمان المبيع وبنى على كون التلف من مال
بايعه ليسترجع عوضه وان شاء بنى على الاخذ بقاعدة اخرى موجبة للضمان كالاتلاف من بايع او اجنبي او غصب حيث يكون يد المتصرف عادية
فياخذ المثل والقيمة ويطرح جنبة الوفاء هنا الاغماض المشتري عن ذلك فتدبر في المقام فانه من مطارح الافهام واما الحكم بالارش في صورة التعيب
وان كان من قبل الله فلا يرد نقضا على ما نحن فيه لانا ان قلنا بان الارش على القاعدة بمعنى انه جزء من الثمن يسترجع في مقابل جزء من المبيع

فانه لا يحتاج الى انه ينطبق على ما ذكرناه هنا اذ كان تعذر الوفاء بالكل مبطلا للكل فكذا تعذر الوفاء بالجزء مبطل للجزء فيسترجع ما بازائه من الثمن
وان قلنا بانه ليس على القاعدة بل هو ضمان الوصف والوصف غير مقابل بالعوض ولا فرق بين وصف الصحة وغيره وانما هو شيء قضى
به النص والاجماع اذ لو لا ذلك لم يكن غير ضمان اذ الفرض ان التعيب لم يقع من البائع حتى يضمنه بقاعدة الاتلاف ولا دليل الضرر وليس مقابلا بعوض
حقيقة حتى يتبعض بقوامه فليس الا انه شيء تعبدي فلا يحتاج ايضا لانه خرج بالدليل ويبقى ما يجري على القاعدة من لزوم البطلان وقد يحقق
القول في انطباق الارش على القاعدة وعدمه في ضبط متعلقات العقود بما لا مزيد عليه فراجع وللمسئلة فروع منتشرة يتنبه عليها بالتتبع
في كلمة الاصحاب وبالله التوفيق **عنوان** من جملة المبطلات استدامة الموت والجنون والاغماء وسائر ذلك فانها امر قصر لكن البطلان
بها انما هو في العقود الجائزة دون اللازمة وجعل الشهيد الثاني ره البطلان بها من احكام العقود الجائزة قال المحقق ره في باب الوديعة وهي
عقد جائز من طرفيه يبطل بموت كل واحد منهما وقال في ذلك لا خلاف في كون الوديعة من العقود الجائزة فيبطل بما يبطل به من موتهما وخروج كل منهما
عن اهلية التكليف بموت او جنون او اغماء وقال في المضاربة في ذلك لما كان هذا العقد من العقود الجائزة يبطل بما يبطل به من موت كل منهما وجنونه واغمائه
وقال في الوكالة ويبطل الوكالة بالموت والجنون والاغماء من كل واحد منهما هذا الموضع وفاق ولان من احكام العقود الجائزة ذلك وبالجملة
من يتتبع كلمة الاصحاب ان العقد الجائز يبطل باحد الامور الثلثة من احد الطرفين كان واما العقد اللازم كالبيع والصلح والاجارة والحوالة والضمان
والكفالة والصلح والسبق والمزارعة والمساقاة ونحو ذلك فلا يبطل بالثلثة وان كان يبطل بالموت في بعضها لا من جهة الموت بل من جهة تعذر
الوفاء وغير ذلك وبالجملة الكلام هنا في ان هذه الامور الثلثة لو لم يكن هناك حيثية اخرى لا يبطل العقد اللازم نعم لو كان هناك جهة اخرى
كما في صورة اشتراط المباشرة على الاجير وعلى العامل في المزارعة والمساقاة والسبق فيبطل العقد بموت العامل خاصة كما نصوا عليه في كتب
الفروع وذلك لتعذر الوفاء بالعقد على ما هو عليه ووجه عدم البطلان واضح من استصحاب بقاء حكم العقد واطلاق ما دل على الصحة الشامل
لصورة الموت والجنون والاغماء ايضا ودعوى ان ادلة الصحة امور تكليفية كاوفوا بالعقود ونحوه وهي غير ثابتة مع الخروج عن اهلية التكليف مدفوعة
بان المقصود اثبات الصحة ولا تلازم بين الحكم التكليفي والوضعي فكما يثبت الصحة بمجرد العقد كذلك يبقى بعد ذلك ايضا صحيحا ما لم يتحقق هناك مبطل
مبين والموت والجنون ونحوه لم يثبت كونه مبطلا لعدم الدليل عليه واما العقد المركب من الجواز واللزوم كالرهن فهو ايضا في حكم العقد اللازم لاستصحاب
حكم العقد وعدم مدخلية الجنون في ذلك واما الهبة فهي ان كانت لازمة كهبة ذي الرحم والزوجين والهبة المعوضة فهي كغيرها من العقود اللازمة
والوجه ما مر وان لم تكن كذلك كغيرها من الهبات التي للواهب الرجوع فيها ما لم يتلف العين عقلا او شرعا او ما لم يتصرف ايضا على قول معروف
ملحقة باللازم ايضا في عدم البطلان بالموت والجنون والاغماء بل هو بالموت يصير لازما والوجه في ذلك كله واضح مما مر ولا دليل على عدم البطلان بالموت ونحوه
في بعض هذه العقود ادلة خاصة كما في الاجارة وغيرها فيمكن التمسك في ذلك بعدم القول بالفصل ايضا مضافا الى القاعدة واما العقود الجائزة
كالوديعة والعارية والشركة والمضاربة والجعالة والوكالة والسكنى المطلقة والقرض في قول معروف والوصية فظاهر كلام معظم الاصحاب جعلوا
البطلان بها من احكام العقود الجائزة ثم بطلان ذلك كله باحد الثلثة وان تركوا ذكره في بعض الابواب لكنهم ذكروها في الوديعة والمضاربة والوكالة
لكن التعليل قاض بالعموم وقد مر ما يرشدك اليه والوجه في المسئلة ان كان هو الاجماع فهو في الثلثة المذكورة من العقود محقق ومنقول في كلامهم و
الشركة كالمضاربة او كالوديعة والجعالة كالوكالة بعوض والسكنى كالعارية بل فرد منها سيما على القول بانها تمليك وهما كالوديعة فيصير هذه العقود
السبعة مورد الاجماع والظاهر انه كذلك وارسال الشهيد الثاني ره وغيره المسئلة ارسال المسلمات دال على ذلك ودعوى عدم القول بالفصل ايضا بعد تحقق الاجماع في بعضها
ايضا موجهة لكن دعوى الاجماع في بعضها البعض موجبة لكن دعوى الاجماع البسيط على الجميع اما القرض فعلى القول بتحققه لازم لا بحث فيه وعلى القول
بالجواز فالقول بالحاقه كذلك يبطل بموت المقرض وبجنونه واغمائه وكذا في جانب المقترض لدخوله تحت التعليل وعدم القول بالفصل وسيجيء تفصيل
الكلام في حكم البطلان في تحرير القاعدة واما الوصية فهو لا يبطل بموت الموصي نظرا الى ان حقيقتها انما هو ما بعد الموت فحصول موته من شرط تحقق
الوصية واما موت الموصى له ففي بطلانها به وعدمه اقوال ومقتضى ما ذكرنا البطلان مع حصوله في حياة الموصي او وفاته مع عدم تحقق القبول وورد في النص الانتقال

حق القبول الى الوارث و علم جماعة وجلة آخرون على عدم ارادة الموصى الخصوصية بمعنى خصوص الموصى له وجمعوا به بين الاخبار وبالجملة لو قيل
بعدم بطلانه فانما هو للدليل وهو غير قادح فيما اردناه وان الحجة وان عمّا فبعد الانتهاء الى اللزوم من تحقق القبول وموت الموصى غير قادح مع عدم كما
في جنون الموصى وان قبل الموت او بعده فانه مما لو قيل فاتفق جنون احدهما او اغماؤه في الاول او الموصى له في الثاني ففي البطلان وجهان والظاهر البطلان
بجنون الموصى واغمائه لما نحرره من القاعدة على اشكال يأتي وان تشكل دعوى الاجماع واما الموصى له فلا سواء كان في جنون الموصى او بعده وفائدته لعدم
قضاء الدليل به من اجماع او نص ولا اقتضاء قاعدة لذلك ولعل هذه الاحكام من جهة عدم كون الوصية عقدا جائزا وانما هو عقد لازم وان كان للتعاقد فيه
فيه الفسخ في بعض الازمنة كخيار المجلس في البيع وبطلانه بجنون الموصى واغمائه ليس من جهة كونه عقدا جائزا بل من جهة طرو الحجر المبطل للتصرف مع ان
منع البطلان بهما ايضا ممكن لعدم وجه دال عليه وطرو الحجر لا يمنع من صحة ما مضى من التصرف وبالجملة فحكم الوصية خارجة عما نحن فيه وان كان
منشأ البطلان القاعدة فلا بد من التامل فيها فنقول يمكن تحرير القاعدة هنا بما اشار اليه الاصحاب من ان البطلان من جهة خروج احد المتعاقدين
عن اهلية التكليف و التصرف والظاهر انه ليس المراد من ذلك ان خروجهما عن اهلية التكليف لا يشمل خطاب اوفوا بالعقود له فيبطل من هذه الجهة
لان الادلة الوضعية الدالة على صحة هذه العقود موجودة وهي لا تتقيد بشرائط التكليف لان الحكم التكليفي منها متعلق باول الامر به فالحقه الحكم الوضعي
مستصحبا كما في العقود اللازمة بل المراد ان الخروج عن اهلية التكليف يخرجه عن اهلية التصرف في المال للحجر عليه وثبوت الولاية عليه فلا يمضي ما يبني عليه
من التصرفات مستدامة كما لا يمضي لو تصرف ابتداء او توضيحه ان تسليط المالك لمثل الاجنبي على ماله او حفظه في الوديعة والمضاربة والوكالة والجعالة
والعارية والسكنى والشركة انما هو لثبوت الولاية في ماله وجواز التصرف كيف شاء فمتى ما انتقل الى الوارث فلا يمضي امره بعد ذلك فيصير البقاء بعد ذلك لو اريد
الوارث بعقد جديد لبطلان العقد الاول بارتفاع تسلط الميت كذا الوجه واغمي عليه لانسلاخ الولاية عنه بهما وكونه مولى عليه كما انه في الاختيار
يكون بيد الولي ان شاء امضى بعقد جديد وان شاء لم يفعل واما البطلان بجنون العامل فهو واضح نظرا الى ان الغرض يتعلق العقد به فاذا فات
فات المحل فلا وجه لبقاء العقد وهذا فرع من فروع تعذر الوفاء واما جنونه واغماؤه فلان العامل بحصولهما يخرج عن اهلية التصرف فيثبت الولاية
عليه وبقاء هذه العقود يحتاج بل يقتضي اهلية التصرف اذ لا فرق بين الابتداء والاستدامة في ذلك فيرتفع الاثر في زمان الجنون والاغماء وعوده بعد
ذلك يحتاج الى وجود مقتض جديد وليس بموجود وهو معنى البطلان ولا يمكن ان يقال بعد جنون المالك او اغمائه بتصرف العامل ايضا لوجود الاذن
لان الاذن الحاصل من المالك يعتبر مع كون اهلية التصرف له ومتى زال لا عبرة باذنه لعدم علمه بالمصالح في ذلك الوقت وقوة احتمال عدم رضاه با
بالتصرف لو كان في ذلك الوقت عاقلا رشيدا او اذن الولي لم يحصل فالصحة لا وجه لها كما انه لا يمكن ان يقال جنون العامل واغماؤه لا يوجب البطلان
اذ لا مانع من جواز تصرفه بعد زوال المانع لوجود وهو العقد لانا نقول ان العقد قد اقتضى كون هذا الرجل العامل مثلا جائز التصرف ما دام له اهلية
التصرف بمعنى ان العقد انما كان تعلقه على البالغ العاقل المكلف فاذا زال الوصف خرج عن كونه متعلق العقد كالميت وعوده الى الصفات الكمال بعد بطلان
العقد لا ينفع في ذلك شيء وتوضيح المسألة يحتاج الى بسط في الكلام وتنقيح في المقام وفي الحقيقة تؤول المسألة الى فرع من فروع التعليق الذي ذكرنا
انه من المبطلات وبيان ذلك ان التسليط ينحصر من نوع اهلية التسليط والاباحة على انحاء منحصرة على وجوه ثلاثة احدها طريق الاذن والرخصة
التي يحصل بانشاء الولي في ضمن احد العقود والايقاع بمعنى انه يستند المتصرف بهذا الاذن في تصرفه الى الولي الاصلي ويكون تصرفه قائما مقام تصرفه
ونيابة عنه فيكون في الحقيقة بيد الولي الاصلي وليس له استقلال في وجه من الوجوه ولوازم هذا الفرض انه ينعزل بعزله وبانعزاله وطرو المانع
من التصرف له والولي المسلط له على ذلك وليسمى هذا القسم نيابة لكونه فرع المنوب عنه تابعا له في الامضاء والعدم وثانيها طريق جعل حق
الولاية لذلك المتصرف بجعل ولي الامر بمعنى ان تصرفه مستند الى جعله وليس له شيء من التصرف لا في الواقع ولا في الظاهر الا بجعله فبانشائه
يكون الثاني اهلا للتصرف لكن بالولاية لا بالنيابة فيكون تصريح الولي الاصلي موجبا لحدوث الولاية اماره له فيستقل على التصرف وان كان الولي
الاصلي خارجا عن اهلية التصرف ولا يكون في ذلك تابعا للاصل وثالثها طريق بيان الحكم بان يبين المتولي للتسليط حكم الشرع في ذلك حتى ينكشف
الواقع فالحكم في الواقع ثابت لذلك الموضوع الذي جعل مسلطا على المال ونحوه لكنه لا يعلم الا بيانا من الشرع وهو لا يكون الا من الشارع او من قام مقامه

في بيان الاحكام الشرعية ولا ربط لذلك الحكم بالبيان بمعنى ان المنصب والولاية ليس محتاجا للحكم وعلة له بل الحكم في الواقع ثابت لوجود المصلحة لكان
والشرع مبين له اذا عرفت هذه الوجوه فنقول المسلط على المال المتحكم على ما استفيد من استقراء موارد الشرع اشخاص محصورة يعبر عنها بالاولياء
وهو النبي والائمة ع والحاكم الشرعي العام والمنصوب الخاص من الامام لجهة عامة او خاصة ووكيل الحاكم والوصي المنصوب من المالك والولي الخاص
او العام والمالك والاب والجد ووكيلهما والمقاص والماذون في التصرف ممن له اهلية الاذن في الولاية سواء كان بطريق الاباحة او بطريق عقد من شركة
ومضاربة ووديعة وجعالة وعارية ونحو ذلك وهذه الاشخاص بعضها من قبيل الوجه الاول كالوكيل والماذون مطلقا فيهما وبعضها من قبيل الوجه
الثاني كالوصي في المال او في الصغار والمجانين ونحو ذلك سواء كان نصبه من الاب او الجد ومن وصي احدهما حيث يجوز ذلك او من الحاكم وبعضها من قبيل
الوجه الثالث كالمالك والاب والجد والنبي والائمة عليهم السلام بالنسبة الى الولاية العامة وبعضها محل بحث واشكال كالحاكم المنصوب من الامام
خاصا او عاما ويحقق ذلك كله بما ياتي انشاء الله في بحث الولايات والسياسات ومن ذلك يظهر ان عروض الجنون والاغماء للوصي او الحاكم لا يوجب انعزاله
كالمالك والاب والجد بناء على ان ذلك كله من باب الولاية او تبيان الحكم التابع لصدق الموضوع فبالخروج عن الاهلية بالجنون ونحوه يخرج عن الولاية وبالعود
الى الصحة يعود الولاية لوجود السبب المستلزم للحكم وكذا الماذون المطلق كان يقول المالك له كلما كنت بالغا عاقلا فانت ماذون في التصرف في مالي فانه بالخروج عن
العقل يخرج عن الاذن وبالدخول في الصفة يلحقه الاذن بمقتضى العموم السابق في الاذن لا بتخلله الى اذن مطلق متعلق بخلاف الاذن الحاصل
في ضمن الوكالة ونحوها من العقود السابقة فان العقد يبطل بالجنون والاغماء ويبطل الفائدة بفوات الشرط ولا عموم في الاذن حتى يشمل ما بعد العود فان قلت
نفرض الوكالة والشركة ونحوهما من العقود ايضا عاما بان يقول كلما كنت كذلك فانت شريكي او وكيلي او نحو ذلك قلت لابد في انشاء العقد من التنجيز كما
بينا في الشرائط فلابد من كون المخاطب وكيلا من حين العقد وهذه الوكالة الحاصلة يبطل بالجنون والاغماء ان كانت وكالة وشركة واحدة فقد بطلت
بعروض المانع والفرض عدم صدور انشاء جديد فلا وجه بعد ذلك للوكالة والشركة وان كانت وكالات متعددة يلزم التعليق في الثانية لتنجيز الوكالة الاولى
وتعليق الوكالة الثانية بما بعد الجنون فيصير بمنزلة قوله انت وكيلي متى ما صرت عاقلا بعد جنونك وهو التعليق المبطل للعقد كتحقق الوكالة الان فلا بد فان
هذا مما سنح للخاطر ولا يكاد يستفيد البه سابق بهذا الحل والنقض ولا جمع ما حققنا الذي في بحث شرطية التنجيز وما ذكرناه في بحث ابطال التعليق والله
فيما ذكرناه ينفتح لك باب بفتح الف باب وبالله العصمة والتوفيق

عناوين اسباب الضمان وامثالها ومسقطاته واحكامه اللاحقة له

عنوان

من جملة ما جعل في الشرع سببا للضمان اليد والاصل في ذلك الخبر النبوي المنجبر بالشهرة المتلقى بالقبول عند العامة والخاصة بحيث يغني عن ملاحظة
سنده وصحته بل هو ملحق بالقطعيات في الصدور وهو قوله ص على اليد ما اخذت حتى تؤدي وقد تمسك بهذه القاعدة الاصحاب في كثير من مسائل
الابواب ومن يتتبع كلماتهم يظهر اجماعهم على كون اليد موجبا للضمان الا فيما دل الدليل على خلافه وانما البحث في معنى الرواية وتوضيح مفادها
بحيث ينطبق على موارد الاستدلال كضمان المنافع او المالك بعد الصد او اخراج الخمس والمخلوط وتلف شيء من ما اخذ مقاصة قبل التملك و
ضمان المقبوض بالسوم وضمان الصانع ما تلف بيده ونحو ذلك من المقامات الظاهرة وقد زعم بعض المتاخرين بالاجمال فزعم انه لا دلالة
فيه على الضمان فنقول لا ريب ان كلمة على اليد ظرف موضع الخبر المقدم لقوله ما اخذت والجزء نحو قولنا ثابت او لازم في هذا المقام كما هو القاعدة في الظرف
في مثال المقام فاصل المعنى ان ما اخذته اليد ثابت عليها وقوله حتى تؤدي بيان للغاية اي هذا الثبوت انما هو الى حين الاداء فاذا ادى ارتفع ما ثبت عليه
فلو حمل هذه الرواية على المعنى الاخباري وهو كون ما اخذته ثابتا عليه حتى تدفع لكان ذلك توضيحا للواضح ولا وهو ليس من وظايف الشرع بل هو
مستهجن جدا وكان مستلزما للكذب لبعض ما ان ما على اليد قد يرتفع بغير الاداء كالتلف او الوضع في مكان اخر فلابد من حمله على معنى الانشاء ليكون بيانا
لحكم شرعي ويدور الامر بين ارادة حكم التكليفي بمعنى ان ما اخذته اليد فتعلق به عليه امر حفظه او يجب عليه او رده او يجب عليه او الحكم الوضعي بمعنى ان ضمانه
وغرامته عليه حتى تؤدي كما نقول في ارادة وجوب الرد بعيد عن سياق العبارة جدا اذ ارادة الرد عما اخذت مستلزم للمجاز بغير علاقة ورابطة او اضمار بغير بعيد
بلا قرينة ولا دلالة ومع ذلك كله فينافيه قوله حتى تؤدي كما ان التنافي في قولنا يجب رده حتى يرده واضح لا ستر فيه واما ارادة وجوب الحفظ فهو ايضا
بعيد عن المعنى نظرا الى ان ارادة الحفظ عما اخذت مجاز من دون علاقة وقرينة والاضمار مخالف للقاعدة سيما مع وجود المجاز فان المجاز اولى منه

وبين

وسنبين ما هو الظاهر من الرواية مضافا الى ان كلمة حتى تؤدي لا يلائم ارادة وجوب الحفظ اذ الظاهر منه الدفع والاداء التخلص عن الغرامة وايضا
التخلص عن الحكم التكليفي الصرف ومن ثم للناظر بعيد ارادة العقاب والمؤاخذة لما مر من الوجه عدا امكان ارادته مجازا او بعد الاضمار مضافا الى انه
لو اريد من الخبر الاخذ بطريق العدوان والمعصية فيكون عقابه عليه ان اريد فلا وجه لكونه مغيا بغايته مع ان الرواية جعل الاداء غاية وان اريد
الاخذ اعم من كونه مباحا او معصية فلا وجه للعقاب عليه على الاطلاق ولا اثم لا وجه لكونه مغيا بغايته فاتضح من ذلك كله ان ارادة ضمان ما اخذت
الظاهر من الرواية سواء جعلته بطريق الاضمار فيكون المعنى على اليد ضمان ما اخذته او بطريق المجاز بمعنى كون المراد من الموصولة ما يضمن لكمال المناسبة
بينه وبين الاصل المأخوذ لانه اما عينه او مثله او قيمته كما سنذكره للتمام فقام ما اخذت مع ان هذا المعنى هو المتبادر عند اطلاق هذه اللفظة
بحيث لا يخطر غيره بالبال حتى يحتاج في ترجيح المقام الى ملاحظة باب تعارض الاحوال مضافا الى فهم الاصحاب قديما وحديثا ذلك واستدلالهم به على
الضمان وهو اما كاشف عن كون المعنى العرفي ذلك كما اوضحنا او كاشف عن وجود قرينة لم يصل الينا كانت موجودة عندهم وعلى التقديرين يتعين
تعيين المراد من الخبر ويرتفع الاجمال مع انا في غنى عن ذلك كله بعموم ما بينا من الظهور العرفي وهنا مباحث احدها انه لا ريب ان المراد هنا من اليد ليس الجارحة
بل المراد به حصول التسلط والاستيلاء عرفا بحيث يصدق في العرف ان هذا في يد فلان وقد عبر بهذه العبارة لكون التسلط غالبا باليد فهذا معنى شايع
في العرف وبعبارة اخرى بين قبض الجارحة وبين التسلط عموم من وجه اذ قد يكون الانسان مسلطا على شيء ولا يكون مقبوضا بيده كالتسلط
على العقارات والحيوانات ونحو ذلك وقد يكون مقبوضا بيده ولا يكون له استيلاء عليه كما لو كان في يده مع كون المالك قائما وافيا بجنبه بحيث
في جنبه لا يمكن من التصرف فيه بوجه ولا يعد متسلطا عليه اصلا وفي جميع الامرين وذلك واضح منقول ما صدقه كون القابض غير مسلط فلا يتحقق
خروجه عن الدليل لان المتبادر منه انه كناية عن التسلط ولو كان على معناه الاصلي لبعض لكان المتبادر منه القبض باليد على نحو له اقتدار عليه سيما بعد ملاحظة
قوله ما اخذت فان له ظهورا في الاستيلاء حتى ان جماعة ادعوا ظهوره في الغصب والعدوان كما سيأتي مضافا الى قوله حتى تؤدي فان الظاهر منه كون اليد
قادرة على المنع والدفع ولا يكون ذلك الا بالاستيلاء ومن هنا ذكروا عدم الضمان فيما لو قبض بيده ثوبا بالمساحة ونظائر ذلك فانه ليس داخلا تحت دليل
اليد وانما مأخذه الاجماع على ما ينقح لو كان فان ذلك شيء في المدعي الاستيلاء عليه واما ما يتحقق فيه الاستيلاء بدون قبض الجارحة فدخوله
تحت الخبر انما هو وظهور ما عدا ارادة خصوص اليد في المقام فانه لو كان قابضا برجله او بفمه او بآلة اخرى لكان الحكم كذلك ويبعد الركون في ذلك كله الى الاجماع
الخالي عن مستند لفظي مضافا الى كفاية فهم العرف هنا المثالية وفهم الاصحاب كذلك ومتى ما لم يرد خصوص المعنى الحقيقي للقطع به فلا معين لغيره
من المجاز خصوصا بل المعنى الشايع المتعارف في المجاز في اليد هو التسلط كما اشرنا اليه فيكون هو المراد في المقام ولذلك ترى ان الاصحاب يتمسكون
في منقح موارد الضمان صدق الاستيلاء وان لم يكن بقبض جارحة فيعدون النقل في المنقول اثباتا لليد عليه وكذا الجلوس على الفراش والركوب للدابة
والدخول في العقار مع ازعاج المالك ولا يعتدون بدخول الضعيف على القوي اثباتا لليد وان قصده ولو زعم المالك في داره يعد ذا يد على النصف
ويأتي توضيح ذلك ويعدون سوق الدابة او المد بقودها يدا عليه مع عدم المعارض ومثل ذلك الحمل مع اليد على الحامل فظهر من ذلك ان المراد باليد
حصول الاستيلاء عرفا سواء كان مقبوضا بالجارحة ام لا واليد كناية عن المستولي ثم ان اطلاق النص يدل على ثبوت الحكم لكل من استولى سواء كانت
يده ابتدائية او مترتبة على يد سابقة ومن هنا حكم الاصحاب على ضمان الايدي المتعاقبة في المغصوب وكل ما هو اعم من الغصب فيكون ظاهرا ان كل مستول
عليه الضمان حتى يؤدي اي نوع من الاستيلاء كان الا ما خرج بالدليل القواعد الاتية في مسقطات الضمان فقد يكون السلسلة كلها ايدي ضمان وقد ينقطع
اولها وقد ينقطع وسطها وقد ينقطع اخرها وينتشر من ذلك فروع لا حاجة الى ذكرها لكن يقع الاشكال في اندراج هذا الفرض تحت الرواية من جهة كون
ضمان اليد موجبا للزوم الاداء بمعنى عدم فراغ الذمة الا به فكيف يعقل في الشيء المال الذي تعاقبت عليه الايدي لانا ان قلنا انه يلزم ان يؤدي كل منهم ما
اخذ عينا او مثلا او قيمة لزم مخالفة الاجماع لاجتماع الاموال الكثيرة في مقابل شيء واحد وان قلنا بواحد منهم فيلزم الترجيح بلا مرجح وبالجملة
كون الضمان معينا بالاداء يوجب خروج هذا الفرض عن دليل اليد وان كان اليد شاملا لذلك فان قلنا بان الضامن هو الواحد لا بعينه متعين
بتعيين المالك خرج عن حكم اليد فان مقتضاها كون كل منهم ضامنا مضافا الى ان المالك الصلح على ان مؤدي واحد منهم شيئا او ابرائه او بعده او

ونحو ذلك وذلك لا يجتمع مع الواحد لا بعينه الا ان يقوم ذلك كله مقام تعيين ذلك الواحد الغير المعين ويلزمه فراغ ذمة الباقين ويجري على
هذا الفرض مباحث لا حاجة الى ذكرها وان قلنا ان الضامن من تلف المال في يده خرجنا عن قاعدة اليد رأسا ويلزم منه عدم جواز تضمين الباقين وبعض
اجماع الاصحاب المستند الى قاعدة اليد من دون ان يكون اجماعا من خارج وان قلنا بانه لا ضامن هنا للتعارض الابدي وعدم امكان الجمع بينهما للزوم
تكرر العوض وعدم امكان التعيين للزوم الترجيح من غير مرجح لزم فوات المال على مالكه مع وجود سبب الضمان المتكرر المتعدد مضافا الى معارضة الاجماع
والذي ينبغي ان يقال هنا ان الحكم بظاهر دليل اليد ضمان كل واحد منهم ولا ينافيه كون الاداء غايته لا ناشئين بعد ذلك من معنى الاداء انه اعم من المباشرة
وان لم يكن منه الوصول الى صاحب الحق بان يكون حتى الابرا فنقول اذا ادى احدهم فقد ادى عن الباقين لانه حق واحد فاذا ادى سقط الضمان كما لو تبرع
الاجنبي فيصير ذلك من باب الواجب التخييري في التكاليف على ما يراه الامامية من وجوب الكل والسقوط بفعل احدها ولا مانع من ذلك عقلا فلا يتوهم ان الواجب
~~التخييري طلب يمكن تعلقه بامور متعددة تسقط بفعل احدها ولا مانع من ذلك عقلا فلا يتوهم ان الواجب التخييري طلب يمكن تعلقه بامور متعددة~~
~~تسقط بفعل احدها~~ لا يجري في المقام فان الحق الواحد لا يعقل تعلقه بالذمم المتعددة وليس ذلك على سبيل التبعيض والتجزئة حتى يمكن لانا نقول لا باس
بان نلتزم بتعدد الحق في الذمم بظاهر دليل اليد فان كل منهم مشغول الذمة على المالك بالحق فاذا ادى احدهم جعل الله ذلك مسقطا عن الباقين
وبالجملة كونه بالاداء وامتناع تعلق الحق الواحد بالذمم المتعددة لا يمنع من دخول الفرض الاول تحت دليل عموم الدليل على اليد المركبة الظاهر ذلك وثانيا انه صير
شيئين في التسلط على مال واحد يكون صنمين احدهما ان يكون كل منهما مسلطا على النصف مستقلا به وذلك هو بحث الاشاعة لكن منهما يد بسيطة
على النصف وسببا لحقيقته لذلك البحث الاولي في بيان المأخوذ باليد وثانيهما ان لا يستولي احدهما على جزء من المال بالمرة بل يكون سبيل كل منهما من السلطان
بالاخر بمعنى ان كلا منهما لو لم يكن لم يكن للاخر استيلاء بالمرة لا على كل ولا على بعض فيكون استيلاء كل منهما بانضمام الاخر فيكون المجموع المركب مستولى
على المجموع المركب من دون استيلاء البعض على بعض وهذا هو اليد المركبة ولا يفرق الحال في هذا الصورة والصورة الاولى في كون كل منهما ضامنا للنصف لان في الاولى
واضح نظرا الى الصدق عموم دليل اليد وهو الاستيلاء وهو حاصل لكل واحد منهما في النصف نعم الاشكال في ادخال الثانية تحت الدليل نظرا الى ان يد
كل منهما عارضي خال عن الاستقلال وانما المستقل هو المجموع المركب فلا يصدق على احد منهما الاستيلاء واثبات اليد حتى يحكم بالضمان والوجه ان يقال
في الضمان لما كان هو الاستيلاء كما ذكرنا انه الظاهر من النص فيكون الضمان على كل من استولى وهنا لما كان المجموع المركب هو المستولي فيكون الضمان على المجموع المركب فينقسم
على ابعاضه وحيث ان كلا منهما قابل للضمان ولا ترجيح في التوزيع عليهما فيصير كل منهما ضامنا للنصف غاية ما في الباب كون الضمان هنا على كل واحد بتضمين المجموع
المركب وفي الصورة السابقة بالاستقلال وهذا امر اصطلاحي فارق وبالجملة لا شبهة في دخول هذا الفرض تحت الدليل عرفا نعم يبقى الاشكال في
شموله لليد المنضمة والمراد باليد المنضمة هو اليد المجتمعة مع يد المالك لا بمعنى استيلائه على النصف حتى يكون ضامنا له بل بمعنى تركبه مع
يد المالك كصورة ما ذكرناه سابقا بحيث يكون المجموع المركب مسلطا على المال بمعنى ان المالك لو ارتفع لم يكن للغاصب التسلط ولو ارتفع الغاصب
لم يكن للمالك تسلط فيكون المركب منهما مسلطا على المجموع فهل يكون يد الخارج هنا داخلا في دليل اليد حتى يحكم بضمانه النصف او لا يكون
داخلا فلا ضمان وهذا من اشكل مسائل صورة اليد وهذا الذي يمكن جعله ثمرة بين صورتي الاشتراك في اليد الذي ذكرناه سابقا اذ يمكن ان
يقال ان اليد المركب ليس كل واحد منهما داخلا تحت دليل اليد انما الداخل هو المركب فاذا كان المركب كله يد ضمان يثبت الحكم على الابعاض بالتبع كما
اوضحنا واذا كان بعضه يد ضمان وبعضه ليس كذلك كالمثال المفروض ونظيره تركيب يد الوكيل مع الاجنبي والمستعير معه ونحو ذلك وبعبارة اخرى كل
ما تركب يد ضمان مع يد غير ضمان فيجيء فيه الاشكال في الحكم بضمان يد الخارج الاجنبي وبعبارة اخرى اليد التي شانها الضمان لو استقلت نظرا الى
ان اليد الاجنبية لا يسلطه على المال كلا ولا بعضا حتى يحكم عليه بالضمان وندخلها تحت الدليل والمجموع المركب ايضا ليس يد ضمان حتى
يتبعض على اجزائه بالتبع لا ناشئين بعد ذلك ان المراد في الجزء من اليد غير يد المالك فمقتضى الاصل هنا عدم الضمان في المركبة من الضامن وغيره اذ
الفرق بينهما واضح بما ذكرناه فان دخول المجموع المركب تحت الدليل يوجب الضمان على ابعاضه وهنا لا يمكن ادراج المجموع المركب تحته ويمكن ان يقال لا يبعد
في صدق اليد على المركبة وهذا من جملة افراده فيكون هذا المجموع المركب ضامنا ولا زمه التبعيض على اجزائه غاية ما في الباب عدم الضمان على المالك

او الامين ونحو ذلك وارتفاع الضمان عن الجزء بدليل لا يوجب ارتفاع الضمان عن المركب وليس المانع ابتداء الا كالمسقط استدامة كما في الولي المالك
احد المركبين في الفرض السابق وبعبارة اخرى الذي اخرج المقام عن عموم دليل اليد من قاعدة الملك او الامانة او الاذن او نحو ذلك انما اخرج احد
الجزئين وبقي الجزء الاخر تحت الدليل ولا يتوهم ان الثبوت على الجزء بعينه الثبوت على الكل اذ لم يكن الكل ضامنا فلا وجه لضمان الجزء لانا نقول المركب
في المقام وان كان من باب الكل المجموعي بالنسبة الى المال المضمون بمعنى ان المجموع ضامن للمجموع لا ان كل واحد ضامن للمجموع لعدم شمول الدليل لكل
واحد منهما لكنه بالنسبة الى الضامن من باب الكلي الافرادي والعام الاصولي بمعنى كون كل منهما ضامنا لما وقع عليه بعد التوزيع وليس
كاجزاء المكلف الواحد فاذا كان كذلك فلا بد من ملاحظة المخصص هل اخرج هذا القسم من اليد من عموم الدليل او اخراج احد جزئيه من الضمان فنقول
لا ريب انه من قبيل القسم الثاني فان الفرض داخل بظاهره في عموم دليل اليد حتى يدخل توجه الضمان على المجموع المركب وفي هذا لا مانع منه من هذه الجهة
وبعد التوزيع وانتهاء الفرض الى العام الاصولي فهو قابل للتخصيص لا ارتباط بينهما فاخراج احد الجزئين بعد ملاحظة كونه فردا بعد التوزيع لا ينافي
بقاء الضمان على الاخر هذا ولكن المسألة في غاية الاشكال ونهاية الاعضال فليتامل فيه حتى يتضح الامر فالعمدة بالنظر الى الدليل بين اليد
الابتدائية واليد المترتبة واليد المستقلة واليد المركبة واليد المنضمة فان كل ذلك داخل تحت دليل الضمان بمقتضى ما ذكرناه واتبع ذلك كلام
من جهة ذكرناها ومن جهات تركناها طلبا للاهم واختصارا في المقال واليد التابعة كالاصلية في ذلك كيد الوكيل للغاصب وامين الحاكم في المال مع
كونه في الواقع مغصوبا ولا يتوهم ان يد الوكيل يد الموكل فلا يعد في العرف يدا ويد الامين يد الحاكم فان ذلك غير مانع من صدق الاستيلاء والتسلط
عرفا فان الوكيل مسلط على المال وكون يده يد الموكل معناه اجراء احكام يد الموكل عليه في التصرف لا انه ليس بيد فلا يتوهم ان للمالك الرجوع على
الوكيل بل على الموكل لانه صاحب اليد فلا فرق في اليد المترتبة على يد سابقة ان تكون تابعة له او مستقلة كالاول كالمشتري والمستعير ونحو ذلك هذا
تمام الكلام في معنى اليد وهنا مباحث تركناها مخافة التطويل وثانيها ان المراد بالموصول اي الشيء الماخوذ ما كان مملوكا نظرا الى ان الظاهر من
الخبر هو الضمان كما بيناه ولا ضمان في غير المملوك بمجرد اليد لانه يحمل على غاية الضمان هو الاداء والاداء هو الدفع الى من يجب الدفع اليه كالمالك ونحوه
والشيء الغير المملوك لا تادية فيه لعدم وجود المؤدى اليه فخروجه عن الرواية واضح ولا فرق في غير المملوك بين ان يكون غير قابل للملك
من اصله كالحر وخمر المسلم وخنزيره وغير ذلك فان ذلك كله لا يضمن باليد او كان قابلا ولكن لم يجر عليه ملك احد كالمباحات فانه لا ضمان في اخذه
وعلل جماعة من الاصحاب في الحر بانه لا يدخل تحت اليد فان كان مرادهم من ذلك انه لا يدخل تحت اليد شرعا فهو كذلك لكن المراد في الخبر بمقتضى القواعد
هو الاستيلاء العرفي ولا مدخل للشرع في ذلك مضافا الى انه لو اريد اليد الشرعية لزم عدم ضمان الغاصب لانه لا يد له شرعا على المال ولزم ضمان
من له يد على المال شرعا كالاولياء وهذا عكس المدعى وبالجملة لا شبهة في ان المراد باليد هنا اليد العرفية وان كان مرادهم انه لا يدخل تحت اليد عرفا فهو
ممنوع اذ الحرية والرقية امران اعتباريان لا مدخل لهما في الصدق العرفي فان كل من يتسلط على انسان بحيث يتصرف فيه كيف يشاء يقال انه مستول عليه وهو
في يده سواء كان حرا او عبدا ولو اريد ان الانسان من جهة استقلاله في الامور والارادات والتصرفات فلا يدخل تحت اليد فالعبد كذلك وبالجملة
لا فرق في اليد العرفية بين المملوك والحر فالاستناد الى ان عدم ضمانه انه غير داخل تحت دليل الضمان من جهة ان المتبادر منه المملوك سيما بقرينة
قوله حتى تؤدي ونحو ذلك فلا يشمل ما لا يقبل الملك كالحر والخمر للمسلم واما خمر الكافر المسالم فهو محترم مملوك له على الخفاء فهو داخل تحت عموم
الخبر ويقيده بعضهم له بالمستتر اما لان الاجهار يخرجها عن ملكه فيكون كالمسلم واما لانه يسقط احترامها وان كان مملوكا فلا ضمان كمال الحربي
وهذا هو الاقوى وبالجملة عدم الضمان فيه وفي مال الحربي انما هو لدليل من خارج والا فهو داخل في عموم الخبر لانه ملك حتى في الحربي ولا يعتبر كونه
مملوكا له فيه لعموم الموصول ولزوم التادية عن المملوك يقضي الى صاحبه الحفظ ولا ينافيه عدم لزوم دفع العين في صورة التلف اذ هو على فرض كونه
ذا قيمة وهو ايضا داخل في النص كما له قيمة لزوم التادية لامكانه فيه وعدم المانع ودعوى كون المتبادر ما كان له قيمة ممنوعة بل اللفظ عام و
كما يكون عينا معينا يكون مشاعا وكليا ايضا لعموم اللفظ فمن يتسلط على نصف دار بالاشاعة كمن يدخل على المالك وازعجه بعنوان اليد على النصف
وكذا الشريك فانه ذو يد على النصف للغير لو كان الاخر لو تصرف فيه ودعوى ان الاستيلاء لا يتحقق الا على الشيء المعين ممنوعة بل هو امر عرفي وهو

متحقق في المشاع كالمعين ولا ينافيه قوله حتى تؤدي لظهوره في التأدية الكلي والمشاع لا يمكن فيه المناولة وبخصوص التأدية والتخلية الى صاحبه كما في المغصوب
المتعلقة على المشاع وكما يكون عينا يكون منفعة فانها ايضا تدخل تحت اليد بدخول العين تحت اليد لانه يترتب الاستيلاء عليها عرفا نعم
هنا بحثان احدهما ان منافع الحر بناء على ما ذكروه من عدم دخوله تحت اليد اذ اليد على المنفعة بواسطة اليد على العين واما بناء على ما ذكرنا من
انه يدخل تحت اليد عرفا لكنه خارج عن النص لظهوره في ذي اليد الذي يكون بذلك مملوكا فيشكل الحكم في المنافع للحر فانها لو استوفيت فلا بحث
في ضمانها لدخولها تحت اليد وان شئت قلت لذلك فان كلامنا الان في الضمان باليد ان تلف الماخوذ بامر اخر واما اذا لم تستوف لكن فاتت
بسبب المنافع من ذي اليد وتسلطه فان مقتضى ما ذكرنا انها داخلة تحت اليد بواسطة العين غايته ان العين غير داخلة في الرواية لانها غير مملوكة واما
المنفعة فينبغي دخولها لانها مملوكة مع ان الاصحاب لا يقولون بضمان منافع الحر الفائتة بالغصب تحت يده فان قلنا ان هنا فعلا يضمنها ليست
مملوكة فلا يشملها الخبر يلزمنا النقض بالاستيجار عليه الصلح ونحو ذلك فانها لو لم تكن مملوكة فكيف تقع في عقد المعاوضة وان قلنا
ان خروج العين من تحت الخبر يوجب خروج المنافع ايضا يرد علينا انهما شيئان داخلان تحت اليد عرفا وعدم ضمان احدهما وخروجها بالدليل وبالمخصص
لا يوجب خروج الآخر وان قلنا بان منافعه لا يدخل تحت اليد ما لم تستوف فلا يد الحر اقدم من يد الغاصب بالنسبة الى منافعه ليست المنافع الا كالثياب الحر التي
تلد لبسها فان حبس الحر بثيابه لا يوجب ضمان ثيابه لانها تحت يد الغاصب بل المنافع اولى لانها امور حكمية وليست عينا خارجية يرد علينا ان
ان منافع العبد كذلك فان تسلط العبد على منافعها التي هو امور حكمية اذ يدين تسلط الغاصب فكيف تقول ان منافع العبد تضمن بالفوات
تحت اليد شرعا حتى تقول ان العبد لا يد له فان المدار على التسلط وان قلنا ان المتبادر من عموم ما اخذت غير مثل منفعة الحر الكائنة تحت يده
من غير ان يستوفيها فان مثل ذلك لا يدخل تحت الدليل يرد النقض بمنافع الوقف العام فانها ايضا تضمن بالفوات تحت يد الغاصب واي فرق بين الحر
والوقف العام الا ان يفرق بان الفرق عرفي والعرف يعد ذلك داخلا تحت الدليل دون المقام وبالجملة عدم ضمان منافع الحر بعد امكان دخوله
تحت اليد عرفا مشكل الا ان يقال ان اليد امر عرفي وبعد ما فرض كون المتسخر هو الاب يقولون ان اهل العرف نظرنا ذو يد على الحر وان كان في غاية التسلط
فلا يصدق ذو اليد لا على عينه ولا على منفعته وفرق بينه وبين المملوك فتدبر ويمكن تتميم ما ذكرناه من الوجوه في عدم ضمان المنافع وان قلنا بدخول
الحر تحت اليد ان وردنا على كل واحد منها ما اوردناه فتبصر وثانيهما انه لا ريب في امكان اجتماع المنافع المتعددة في العين الواحد تفاوتت في القيمة
او تساوت ولا ريب بدخول العين تحت اليد تدخل كل منها تحت اليد فيلزم ضمان الكل وليس كذلك بالجملة هل عموم ما اخذت يشمل جميع هذه المنافع
او يشمل ما هو اعلاها قيمة لتداخل الباقيات فيه او يشمل كل ما امكن اجتماعها في الاستيفاء لا ريب ان الظاهر من الخبر شموله للكل بعموم المنافع التي لا يمكن
اجتماعها في الوجود لا تدخل تحت الخبر مجتمعا لان الدخول تحت اليد انما هو مع وجودها في العين لا مع الفرض والتقدير والموجود من المنافع في
العين حال الاستيلاء ما امكن اجتماعها كلا واحد الامرين من المنفعتين اللتين لا يجتمعان فكل ما امكن وجوده دخل تحت اليد كلما تنافى مع الآخر
فاحدهما داخل تحت اليد فان تساويا في العوض فلا بحث وان تفاوتا يجيء الوجهان في تخيير الضامن او الغاصب وهذا هو مقتضى القاعدة الحاصلة
من الرواية وكما يكون المأخوذ منفعة يكون ايضا حقا من الحقوق التي من شأنها العوض والتأدية بقرينة ذيل الرواية كحق التحجير وحق السبق على المشتركات
من مثل المسجد والسوق والخان وغير ذلك من الحقوق فانه ايضا يدخل تحت اليد لانه يتحقق عليه الاستيلاء عرفا نعم هنا اشكال يأتي في ادخال
المنافع والحقوق تحت الرواية وهو ان قوله ما اخذت الظاهر منه بعد ذكر الاخذ كونه عينا خارجيا وكليا مشاعا واما مثل المنفعة والحقوق فلا يقال فيهما
انه اخذت وهذا يدل على عدم ارادتهما من الرواية مضافا الى ان الظاهر من قوله حتى تؤدي كون المال المأخوذ قابلا للاداء الى صاحبه ولا ريب ان المنفعة
بنفسها غير قابلة للاداء الى صاحبها وكذا الحقوق فلا وجه لادخالهما تحت الخبر ووجه الدفع ان المراد بالاخذ ليس القبض باليد كما بينا والاستيلاء
يحصل فيهما عرفا والتأدية لا ينافي دخولهما لان تأدية كل شيء بحسبه ويعد في العرف دفع المثل او القيمة انه تأدية للمال على صاحبه سيما في توضيح
ذلك وثالثها ان المراد من الاخذ كما ذكرناه هو الاستيلاء ولا دخل للجارحة في ذلك وزعم بعضهم ان المتبادر من الاخذ هو الاخذ على طريق التسلط
والقهر والعدوان فلا يشمل غير هذا الفرض وهو مستبعد جدا ولا ريب في كون لفظه اعم من ذلك سائر الانواع الاخذ ما لم يرد دليل مخصص ولا وقفنا اختيار

بس

بين اصل العين والمنافع وبين ابعاضها وبين اوصافها فان كلها داخلة تحت اليد مضمون على المستولي ومن ذلك ينقدح اغلب الموارد المحكوم فيها بالضمان
وان كان بعضها باسباب اخر نذكرها بعد ذلك وانتشار فروع مسئلة اليد على حد لا يحتاج الى ذكرها والتنبيه عليها وانما المحتاج ما
خرج عن القاعدة بقاعدة اخرى كما سيأتي انشاء الله تعالى ورابعها ان مقتضى اطلاق الرواية ان اليد موجبة للضمان من دون فرق بين كون صاحب اليد
عالما بالحكم او جاهلا ومن دون فرق بين كونه عالما بالموضوع ككونه مغصوبا او مال الغير او مقبوضا ببيع فاسد مثلا او جاهلا به كمن زعم
انه ماله او انه وكيل عليه ونحو ذلك وهو كذلك فانه لا فرق في الضمان من هذه الجهة لعموم دليل اليد رافع مما نذكر بعد ذلك ولا فرق ايضا بين كون المال
المأخوذ باقيا او مستهلكا او ممزوجا او متغيرا او تالفا كلا او بعضا وصفا او معيوبا كان ذلك بفعل الله او بفعل ذي اليد او بفعل اجنبي
فانه يتعلق الضمان بصاحب اليد في الصور كلها وان كان له ايضا رجوع على المتلف او الغار ونحو ذلك في بعض الصور فان ذلك كله مقام آخر
والكلام في كون اليد موجبا للضمان كيف كان وخامسها انه زعم بعضهم ان الخبر لا يدل الا على ضمان العين مع بقائها واما على ضمان المثل والقيمة
مع تلفها فلا نظرا الى ان ظاهر كلمة ما اخذت انما هو الشيء المأخوذ بنفسه ومفعول تؤدي محذوف راجع الى ما اخذت فيكون مضمون الرواية ضمان
العين حتى تؤدي الى صاحبها ولا دلالة فيها على شيء من المثل والقيمة لو تلف بل لا دلالة فيها على صورة التلف لشيء مضافا الى ان دفع المثل
والقيمة ليس اداء لما اخذت فكيف يدخل تحت الرواية وهذا الكلام مختل النظام وان صدر عن المعاصر النراقي لا يبعد عن حذاق الفقه
والعرف لانا اذا بنينا في فهم الخبر على ملاحظة صرف العرف من دون التفات الى قوانين الشرع وقرائن كلام الشارع الدال على ذلك فضلا عن
عدم ملاحظة القرينة نظرا الى ان المراد بالضمان عند الناس وعند اهل العرف ليس الا هذا المعنى اذ ليس للضمان معنى جديد في الشرع فان اهل
العرف مع قطع النظر عن الشرع اذا ارادوا تضمين مال الشخص لا يريدون الا انه يرد عينه مع وجوده ويدفع بدله وهو ما يقوم مقامه
مع تلفه او تعذر رده ونحو ذلك وهذا شيء واضح لا ستر فيه بل نقول لا معنى للضمان الا دفع المثل والقيمة عند التعذر وهو المعبر عنه بتحمل
الغرامة اذ لا يكاد يعقل الضمان في العين معنى محصلا فان دفع عين المال الى مالكه لا يعد ضمانا ولا غرامة اذا عرفت هذا فنقول ان الخبر دل على
ان ضمان ما اخذته اليد ثابت عليه ولو كان معناه ان عينه يجب ان يدفعه الى المالك لم يكن لذلك محصل وبنا فيه ظاهر العبارة اذ وجوب
الدفع الى المالك لا يعبر عنه بهذه العبارة بل ينبغي ان يقول يجب دفع اموال الناس الى ملاكها واين هذا من قوله على اليد ما اخذت فانه ظاهر بل
صريح في ارادة الغرامة وليس المعنى الا لزوم دفع ما قام مقامه اذا لم يمكن وهذا المعنى مما لا يشك فيه مشكك بعد ملاحظة فهم
العرف حتى ما لم يلتفت الشرع لشرعنا ايضا ولو لوحظ ما هو المعهود من الشرع ايضا في التعبير للغصاب وغير ذلك من ابواب الفقه يحصل القطع
بان المراد من الغرامة الثابتة على اليد في هذه الرواية عبارة عن دفع المثل والقيمة عند التعذر فكيف يعقل انكار علماء استفادة هذا الحكم
من الخبر كيف ولو بنينا في فهم الادلة على ما هو المذكور فينسد بحالم يتم لنا من الفقه العشر معشار ما هو بايدينا وهو اجنبي عن طريقة السلف والخلف
مقطوع بفساده وبالجملة نحن ندعي ان ظاهر هذا الخبر الضمان والغرامة بلا شبهة ومعناه عرفا دفع ما يخرج به عن عهدة المال فينتفي به الضرر وهو ما دفع
عين المال ووفاه او اقرب اليه لو تعذر ولا ريب ان في المثلي لا يحصل الخروج عن العهدة الا بدفع المثل عرفا لانه الاقرب الى الاصل ذاتا واوصافا
وقيمة وفي القيمي لا بد من دفع القيمة دفعا للضرر المالية مع تعذر العين وما وافقه في الصفات هذا تمام الكلام في تاسيس قاعدة اليد الدالة على الضمان
عينا ومثلا او قيمة واما البحث في بيان المراد من بقاء العين والتلف وكيفية التأدية وبيان معنى المثلي والقيمي وضبط كيفية التقويم فينبغي ان
نذكر بعد ذكر اسباب الضمان ومسقطاته **عنوان** من جملة اسباب الضمان الاتلاف فان من اتلف شيئا ضمنه كما دل عليه الخبر ولا يحتاج في اثبات
كون الاتلاف موجبا للضمان الى ذكر الادلة ويكفي ما دل من الضرورة والاجماع والنصوص الكثيرة على كون مال المسلم وعمله وعرضه ودمه محترما مصونا
لا يجوز الاقتحام عليه والاضرار فيه دليلا على ذلك مضافا الى عموم ادلة نفي الضرر ونحو ذلك ولذلك تشبث به الاصحاب في اتلاف الحقوق المالية
المجعولة من الشرع كالزكوات والاخماس والعبادات التي تعلق بها النذر ونحوه والاموال المملوكة للناس باحد اسباب الملك ومنافع اموالهم واملاكهم
واستيفاء اعمالهم ومنافع البضع للنساء الحرائر والاماء واتلاف النفوس والاطراف لحر او عبد والجراحات ونحو ذلك من العيب في الاموال والابدان

وازالة الوصف المقوّم والاتلاف لو تعلّق بالاتعاق لبيتر او تمثيل وغير ذلك كلها بقاعدة الاتلاف والمنشأ ما دل من الادلة على حرمة ذلك كله
للمسلم او المسالم الذي اقره الشرع على نفسه وماله وما دل الدليل على خلافه وانما البحث في موضوع الاتلاف بحيث يلتفت به معناه وينطبق على موارده
وذكر الاصحاب ان الاتلاف قد يكون بالمباشرة وقد يكون بالتسبيب والمراد بالمباشرة ايجاد علة التلف كالقتل والاكل والاحراق والتسبيب ايجاد
ما يحصل عنده التلف لكن بعلة اخرى اذا كان السبب مما يقصد لتوقع تلك العلة كحافر البئر وفاتح راس الظرف والمكره بالكسر على الاتلاف ونحو ذلك
وقالوا ان المباشر والسبب لو اجتمعا فالضمان على المباشر الا في صورة الاكراه في غير النفوس فان الضمان فيه على المكره بالكسر لضعف المباشر وذكر بعضهم كالشهيد
على ما يظهر من عبارته ان للمغرور الغرور ايضا وظاهره ان الضمان يصير على الغارّين للمغرور وعنه كلام يأتي فهذا محصّل كلامهم في مسئلة الاتلاف وعليه
بنوا […] وجميع مباحث الاتلاف التي ذكرناها واسبابها والذي ينبغي ان يقال انه لا عبرة بكون المتلف مباشرا او سببا او نحو ذلك فانها لا يختص
بمقيد بانه يكون سببا وسبب سبب وقد يتراءى لسلسلة وبناء على ما كان منشأ الضمان انما هو الاتلاف على ما ظهر من النص والفتوى فالمدار على صدق التلف
عرفا وتحديدهم بالمباشر والسبب ونحو ذلك انما هو لضبط ما يصدق عليه العرف والا لم يدل دليل على المباشرة والتسبيب وتقديم احدهما على الآخر عند
الاجتماع فينبغي ان يجعل المدار الصدق العرفي فربما يصدق على المباشر دون السبب وربما يصدق عليهما معا وربما يصدق على السبب دون المباشر ومن غير ذلك
تراهم في مسئلة الاسباب والمباشرين وما ذكروه من الامثلة في هذا المقام كانت الحاجة لبيان حكم مختص بالواقعة وليس خلافهم في هذه الصور
والفروض لدليل لهم على الحكم كما في سائر المسائل الخلافية بل انما البحث في صدق الاتلاف وعدمه ولذلك يطلقه بعضهم ويقيده الآخر وبالعكس واذا عرفت
ان المدار على ذلك فلنذكر امثلة لتوضيح الباب مما ذكروه في بحث الاموال وفي بحث النفوس فنقول لو دفع غيره في بئر حفرها ثالث فالضمان على الدافع
في كلامهم والوجه صدق انه متلف دون الاول ولو ازال وكاء ظرف فسال ما فيه بحيث كان يسيل بمجرد الدفع ضمن ولو حركه على نحو يقع بفكه ولو فتح
راس زق فتقاطر ما فيه حتى وقع او ذاب بالشمس فسال ففي كلام بعضهم فيه اشكال والمنشأ الشك في صدق الاتلاف وكذا في صورة ما اذا اسقطه امر
عارض كهبوب ريح او زلزلة او نحو ذلك بعد الفتح فانه يشك في صدق الاتلاف في المسئلة ولو القى حيا او حيوانا عاجزا في مسبعة فقتله السبع
ضمن ولو غصب شاة فمات ولدها جوعا او حبس المالك عن ضبط الدابة او الماشية او نحو ذلك فاتفق تلف المال قال بعضهم لا يضمن نظرا الى ظاهر الفرض
عن عدم استناد الاتلاف اليه وقيده بعضهم بما اذا لم يكن التلف من هذه الجهة بحيث يستند الى فعله والانصاف بعد التامل في هذه المسائل الذي […] التنبيه
على ان المدار على الصدق العرفي فلا نطيل الكلام بذكر الامثلة ولا خصوصية للمباشرة ولا للتسبيب وبهذا هو السر في جعلهم الضمان على المكره بالكسر نظرا الى
ان المباشر هنا ضعيف بالاكراه فصار يستند الفعل والاتلاف الى المكره بالكسر ففي الحقيقة هو المتلف فليس هذا مخالفا للقاعدة بل وجه جعلهم
المباشرة مقدمة الا الصدق وهو هنا منتف واما الغرور فالذي يظهر ان الاتلاف لا يستند الى المغرور فهو ضامن غاية الامر انه ايضا ضامن يرجع اليه
الغرور بقاعدة اخرى […] بعد ذلك ولا يخرج الشخص بكونه مغرورا عن كونه متلفا عرفا والظاهر من كلام الشهيد الثاني ان المكره بالفتح ايضا
يستند اليه الاتلاف ويصير ضامنا غايته انه يرجع الى المكره بالكسر بقاعدة اخرى وليس كذلك بل المرضي المختار عند المشهور ان الضمان على المكره بالكسر
ولعله لفهمهم من العرف ان المكره بالفتح يكون كالالة للمكره وهو كذلك ولا شبهة في كون الاكراه اذا كان بالغا حدا يسلب معه الشعور والاختيار
يرفع الضمان عن المكره بالفتح نعم لو لم يكن كذلك بل كان خوفا معتبرا في تحقق معناه على ما حققه الشرع في الشرائط العامة فيشكل عدم صدق الاتلاف
عليه فاما ان يقال بانه لا يصدق عليه عرفا فالقاعدة تقتضي ضمان الامر وخروج باب الاكراه على قتل النفس بالاجماع وعلى الجرح والطرف في قول الاكثر
لانه خارج بالدليل واما ان يقال بصدق الاتلاف والمسلمات على القاعدة واما في الاموال فقد دل الدليل على ضمان المكره بالكسر […] المكره و
هو بعيد اذ لا دليل على ارتفاع الضمان عن المكره بالفتح بعد صدق الاتلاف عليه ولا استبعد عدم الصدق مع الاكراه كما هو المشهور ومن جملة فروعهم
في باب الاتلاف […] تاجيج النار في ملك المالك فيسري الى ملك الغير حيث ان المعيار هو الاتلاف فلذلك اختلفوا في الضمان باطلاقه
او تقييده بنحوه وقد اشبعنا الكلام في هذا الفرع بالخصوص في ضمن قاعدة الضرر والضرار فراجع وتدبر ولا يختص الاتلاف ايضا بالاعيان بل يجري في المنافع فان
الاتلاف منافع الدابة والاعيان المملوكة بتفويتها باستيفاء داخل في باب الاتلاف وكذا تفويت منافع البضع بمعنى استيفائه فانه لا يضمن بمحض الفوات

دالو مع

والوجه ما ذكرناه فانه نظير منافع الحر وقد ذكرنا انه لا يدخل تحت اليد بالمعنى الذي ذكرناه فاذا استوفيت منافعه فهي مضمونة وان تلفت تحت اليد ان شئت قلت للاتلاف فان استيفاء المنفعة كاكل الطعام واما مع عدم الاستيفاء فهو داخل في الاتلاف لو حبسه لانه تفويت ولا ريب في ضمانه في منفعة العبد ونحوه من الحيوانات المملوكة واما منفعة الحر ففيه الكلام السابق في ضمان اليد بان نقول هنا لم يتحقق اتلاف لان منافع الحر تابعة له وهو اولى واقرب الى منفعة عن غيره وقد فاتت المنافع لنفسها او نقول ان دلالة الاتلاف لا ينصرف الى مثل ذلك ونحوه ويقوى الاشكال لو كانت منفعة زمان الحبس مملوكة لغير الغاصب باجارة ونحوه فانه يقوى جدا تسلط المستاجر على الغاصب في ضمان عوض المنفعة مع كون الاجير اذ لا نفسه في تلك الحال لان اتلف منفعته وملكه ولو كان اجير النفس للغاصب في تلك الحال الضمان المعين الذي حبسه فيه فقد ذكروا ان ضمان المنافع على الغاصب اذا كان المحبوس باذلا نفسه للعمل ولعله لصدق الاتلاف على فعل الغاصب فكانه اتلف ظالما بنفسه يلزم على ذلك الضمان عليه في الصورة السابقة ولم اجد لهذا الفرق في كلامهم وجها يركن اليه الا ان كان الوجه المتخيل ظاهرا في النظر وبالجملة اتلاف منافع الحر بالغصب لو كانت مملوكة للغير باجارة ونحوه فلا نستبعد ضمانه مع تعين الضمان واما لو لم يكن مملوكة للغير الحر نفسه ففيه الكلام السابق وينبغي التامل فيه فتدبر

عنوان ٦٣ من جملة اسباب الضمان الغرور فكل من غر صاحبه بشيء فهو ضامن لما غرم المغرور كمن قدم طعام غيره الى ثالث فاكله او باع مال الغير بعنوان انه ماله فتضرر بذلك المشتري في ثمن او نماء او اعمال (اوغيره) مال الغير او نحو ذلك من اقسام الضرر ولهذا الفرض امثلة كثيرة منتشرة في ابواب الفقه ومن هذا الباب ضمان العاقد الفضولي في المعاملات كانه بعد تغريم الاخر وتضمين الشهود في الرجوع عن الشهادة للزوج الثاني بكونها احد جهة هذا الباب وكذلك تضمين مدعي الوكالة في النكاح للنصف المهر في الخبر وتضمين المدلس في النكاح والبيع ونحو ذلك كما لو ظهرت امة او بنت امة او نبيه والكاذب في راس المال لو قلنا به بعد الفسخ ومن هذا الباب دفع مال المالك اليه لا باعتبار انه له فزعم انه عطية ونحو ذلك فاتلفه فان الدافع ضامن ايضا ورجوع المولى على عبده لو اخذ منه المال المعتق فرض بغير اذنه مع الغرور فيرجع المالك الى المولى وبالجملة كل غرامة وردت على جاهل بالواقع منشاها شخص اخر بحيث كان هو السبب لذلك فهو ضامن لها ولو ان لم يكن الغار اثبت يده على ذلك المال ونحوه ولم يصدق عليه عنوان كونه متلفا ومن هنا علم ان المغرور يعتبر فيه الجهل بالواقع حتى يكون مغرورا واما الغار فلو كان عالما بالواقع وقصد التدليس والتغرير وحصل غرور المغرور بواسطته بحيث كان ذلك علة في اعتقاده واقدامه فلا بحث في كونه غارا واما لو كان عالما غافلا ولكن لم يؤثر ذلك في علم المغرور واعتقاده بان كان معتقدا ذلك المعنى سواء غره ذلك ام لم يكن كمن دفع مال غيره الى ثالث بعنوان انه مال الدافع وكان الاخذ معتقدا ذلك من خارج بحيث لم يؤثر فيه تدليس الغار ففي كون ذلك غارا وجهان من كون قصده ذلك ومن جهة ان الاخذ اخطا ويعذر من قبل نفسه فلا يكون مغرورا من قبل غيره ويحتمل قويا الفرق بين ما اذا كان فعل الغار بحيث لو لم يكن المغرور معتقدا ذلك لاثر ذلك في تغريره وبين ما اذا لم يكن كذلك فيفصل وهذا الفرق غير بعيد للصدق العرفي واما لو كان عالما ولم يكن قاصدا للتغرير لكنه اثر فعله في الغرور فالظاهر صدق الغار عليه واما لو كان جاهلا بالواقع كمن اعتقد انه مال نفسه فبذل لغيره فتبين انه مال الغير فهل يصدق عليه الغار ام لا احتمالان ومثله ما لو زعم انه ماذون في الدفع او اعتقد انه وكيل ونحو ذلك من الطرق الرافعة للضمان باعتقاده فبان خطاؤه والذي يقوى في النظر ان ذلك ايضا يعد غرورا فان فعله قد غر الاخذ الثاني او المتلف وان كان هو ايضا غير عالم بالواقع وتغريره بنفسه لا ينافي كونه غارا لغيره وان كان في الصدق نوع خفاء ومهما تحقق الغرور بهذا المعنى يعلو ضمان ما اغرم المغرور عليه فله ان يطالبه به ان كان المغرور هو المتلف لم يكن لتسلطه على الاتلاف بالضمان فانه لو دفعه على طريق مضمون كبيع ونحوه فيتحقق الضمان على المغرور ايضا من وجه ان كان الغار ايضا ضامنا كما لا يخفى على من لاحظ الفروع المندرجة تحت هذا العنوان والوجه في ضمان الغار امور الاول ما يظهر من كلمة الاصحاب ان الغار سبب في الاتلاف والمغرور مباشر ضعيف والمباشر متى ما ضعف يصير الضمان على السبب ولكن هذا الوجه محل نظر من وجهين احدهما ان هذا الوجه لو تم لدل على عدم تحقق الضمان على المغرور اصلا لعدم كونه متلفا ومتصرفا في الحقيقة كما ذكروه في بحث الاكراه وقد اشرنا اليه سابقا مع انهم يقولون ان المغرور يضمن ويرجع بما اغترمه على الغار وهذا ينافي ضعف المباشرة وثانيهما انه اخرى لو كان السبب هو الاتلاف فسبب الضمان هنا شيء واحد فان كان على الغار فلا وجه لضمان المغرور وان كان على المغرور فلا وجه للوقوع على الغار وان كانا مشتركين فلا بد من التبعيض

تشير اليه صورة التركيب فيعلم ان الضمان مع وحدة السبب لا وجه له وثانيهما ان ضعف المباشر الموجب لضمان السبب انما هو فيما اذا كان المباشر كالآلة
كالصبي الغير المميز والمجنون والحيوان والمكره بالفتح الخالي عن الاختيار ونحو ذلك وحينئذ يضمن الثالث على السبب والمغرور بالغ عاقل شاعر مختار
قاصد فكيف يعقل جعله كالآلة فلا بد من اثبات سبب آخر غير الاتلاف يوجب ضمان الغار الثاني ما تقدم ذكره من قاعدة الضرر والضرار فانهما
منفيان في الشرع ولا ريب ان الغار بغروره قد اضر المغرور وقد دل الشرع على عدم الاضرار وقد استشنا سابقا ان ظاهر نفي الضرر ان من
اوجب الضرر فهو ضامن له لا بد ان يرفع الضرر كما دل عليه الخبر من اضر بطريق المسلمين فهو ضامن ولا يكون الرفع للضرر الا بضمان ما اغترمه
المغرور وهو المدعى وقد مر دلالة الخبر على هذا المدعى في بحث نفي الضرر فراجع الثالث ما اشتهر بينهم من الخبر المعروف وهو ان المغرور يرجع الى
من غره وان لم نقف على ذلك في كتب الاخبار لكن الظاهر من تتبع كلماتهم انه مروي وحينئذ فان مضمونه مجمع عليه فلا يحتاج الى ملاحظة سند
ونحوه الرابع الاجماع المحصل من تتبع كلماتهم في مقامات الغرور حيث يحكمون برجوع المغرور على الغار فضلا عن الاجماعات المحكية بل
يمكن تتميم المرام بحكم العقل ايضا فضلا عن الادلة السمعية تنبيهان احدهما ان ظاهر كلام الفقهاء انه لو اجتمع سلسلة فيها ذو يد و
متلف وغار وغير ذلك فان الضمان على المتلف لا مطلق ذي اليد لانهم ذكروا ترتب الايدي ونحو ذلك وذكروا ان الضمان يستقر على من يستقر التلف بيده
وذكروا في مسئلة الغرور ايضا انه يستقر الضمان على الغار فنقول اذا ترتب الايدي على مال مضمون فلا ريب في كون كل منهم ضامنا من سواه في ذلك
المتلف والغار والمغرور وغيره فاذا رجع المالك على من لم يتلف بيده فله ان يرجع الى من تلف بيده او الى اليد اللاحقة كيف كان ما لم يكن مغرورا منه فان
كان مغرورا فليس الرجوع عليه لانه لو كان للمالك الرجوع على المغرور لكان هو يرجع على الغار وان كان المغرور متلفا ولو رجع المالك على
ذي يد مسبوق بغار ملحوق بمتلف فله الخيار في الرجوع الى الغار او الى المتلف لان كلا منهما بالنسبة الى الرجوع سواء بعد تحقق السبب ما لم يكن هو غارا
للمتلف ولو رجع على الغار فلا يرجع له على المتلف باعتبار انه غار للثاني فلا رجوع له عليه فقد انقطع السلسلة ويحتمل رجوعه الى المتلف
لانه بيده القيمة كانه ضامنا لكا للمال التالف وقد اتلفه المتلف ولم يكن مغرورا من قبل احد فان الاول غر الثاني دون الثالث وان رجع الى
المتلف فلا رجوع له على الغار اذ الغار ليس غارا له بل غار للذي اليد الواقع في الوسط مع احتمال كون غروره للاول غرورا للاخير وبالجملة فيما
ذكرنا تنبيه على استخراج صور المختلطات وتطبيقها على القاعدة وثانيهما انه كما يتركب اليد الموجب للضمان كما مثلنا فكذلك يتركب الاتلاف والغرور ايضا
فلو اشتركا في الاتلاف في شيء مباشرة كضاربين رجلا بالسيف فمات بهما او تسبيبا كحافري البئر اشتركا في الضمان لصدق الاتلاف على المجموع المركب ويتنوع
غايته انه قد يقل النص للاشتراك احكاما خاصة منصوصة وبالجملة غرضنا اثبات الاشتراك في الضمان على نحو كان ونحو ذلك الغرور كما اذا شهدا
على مال بانه مال زيد فاخذه واتلفه ثم بان انه ملك الغير وبالجملة تركب الغرور فيما اذا كان فعل كل منهما جزء سبب في الغرور والاشتراك ان حكم في الضمان ويمكن
فرض الاجماع على ان يكون فعل كل منهما علة تامة في الاتلاف وفي الغرور كما لو فرض صدق السبب من كل منهما دفعة بحيث لو لم يكن احدهما
لكفى الآخر فيكون كل منهما علة مستقلة بهذا المعنى ولازم ذلك ايضا الاشتراك في الضمان **عنوان** من جملة اسباب الضمان التعدي والتفريط
ذكره الفقهاء في الامانات المالكية والشرعية كلها كما يطلع عليها المتتبع وحيث ان كلما يسمى عندهم امانة غير مضمونة على القابض في حد ذاتها
لما سبق من ان الاستيمان من مسقطات الضمان فلا يكون الامانة مضمونة بمحض كونها مقبوضة باليد نعم اذا حصل التعدي والتفريط فيصير مضمونة كسائر
ما استولى عليه اليد على القاعدة وبهذا الاعتبار يعد اسببين للضمان ومنشأ ذلك ان القاعدة الاولية كون المقبوض باليد مضمونا مطلقا كما
قررناه نعم خرج منها باب الامانات على ما ياتي تفصيل المراد منها فانها غير مضمونة لكن القدر المتيقن من خروج الامانة عن الضمان هو حالة بقاء الامين
على امانته اتيانا بما يلزم عليه الاتيان به وتاركا لما يجب عليه الاجتناب عنه في خصوص هذه الامانة واما مع خروج الامين عن هذا الحد فيخرج من
الحكم ويصير مضمونا عليه بقاعدة اليد وبعبارة اخرى خروج الامانة عن قاعدة اليد مختص ببعض الاحوال في الافراد فان الامانة غير مضمونة ما دامت كذلك
فاذا خرجت عن ذلك بالتعدي والتفريط فقد دخلت تحت عموم اليد بمعنى ان هذه الحالة وهذا الفرد كان داخلا تحتها غير خارج عنها ومنشأ
كون التعدي والتفريط مخرجا عن الامانة ودليل سقوط الضمان انه شيئا في محله ان عدم ضمان الامانة اما من جهة النصوص الدالة على عدم ثبوت شيء

على الامين واما من جهة قاعدة الاذن من المالك ومن قام مقامه ومن الله تبارك وتعالى في الامانات الشرعية بناء على ان الاذن لا يبقى معه الضمان
على تفصيل يأتي في محله واما من جهة اجماع الاصحاب على عدم الضمان على الامين واما من جهة قاعدة نفي الضرر واما من جهة لزوم العسر والحرج وسد باب
المعاملات والودائع لو لم يكن الحكم كذلك وهذه الامور كلها منتفية بعد التعدي والتفريط لخروج الامين بذلك عن صدق الامين عرفا كما لا يخفى
لان الامانة مقابل الخيانة ولا ريب ان التعدي والتفريط خيانة فاذا خرج عنه فهو داخل في عموم دليل الضمان واما الاذن فلا ريب في كونه مقيدا
بعدم صدور مثل ذلك عنه سواء كان من جانب المالك ونحوه او الشرع حتى ان الاذن المطلق ايضا لا ينصرف الى صورة التعدي والتفريط واما التبرع
بعدم الضمان وان تعدى فهو خصوصية في التلاف وهو خارج عن فرض الاستيمان واما الاجماع فهو في صورة التفريط او التعدي غير محقق بل المحقق
اجماع الاصحاب على تحقق الضمان باحدهما كما ذكروه في الوديعة والعارية والمضاربة والاجارة والوكالة والوصية واللقطة وعامل الجعالة والمساقاة
والمزارعة واللقطة والشركة وغير ذلك محقق عند من تدبر واما مسألة نفي الضرر فلانا في المقام لان الامين مع فتح باب الضرر على نفسه بالتعدي
والتفريط مع ان تضرره بالغرامة معارض بتضرر المالك بتلف ماله فيعمل البحث سليما عن المعارض ومثل ذلك نقول في العسر والحرج فان الامين غير ضامن
الا اذا خرج عن الامانة وهذا لا يوجب انسداد باب الاستيمان اصلا فتلخص من ذلك ان الضمان باحد الامرين من جهة الاجماع عليه ومن جهة رجوعه بذلك الى
قاعدة اليد وخروجه عن باب الامانات ويدل على كونهما موجبا للضمان النصوص الخاصة ايضا كصحيحة ابي ولاد وغيرها وانما البحث في موضوع التعدي والتفريط اذ
الاصحاب ليس لهم في هذا الباب كلام منقح والظاهر ان التعدي عبارة عن فعل ما يجب تركه كركوب الدابة ازيد من المسافة المستأجر عليها والسير بها على خلاف المعتاد
او جعل ما لم يشترط في العقد على الدابة او ضربها او نحو ذلك والتفريط عبارة عن ترك ما يجب فعله كترك سقي الدابة وعلفها او عدم حفظها في
المكان اللائق به ونحو ذلك في كل شيء مؤتمن بحسبه وقد يطلق عندهم التعدي على ما يعم التفريط ويكون المراد منه التجاوز عما ينبغي القيام به سواء
كان فعل ما يترك او ترك ما يفعل وقد يطلق التفريط على ما يعم التعدي ويكون المراد به التقصير في حق المالك سواء كان بترك ما يجب او بفعل ما يحرم
والامر في ذلك سهل نعم هنا امور لا بد من التنبيه عليها الاول ان المعتبر في التعدي والتفريط هل هو صدورهما عنه قاصدا لذلك فلو صدر منه سهوا او
نسيانا او في حالة النوم والسكر ونحو ذلك لا يصير ضامنا او هو اعم من القصد والعمد فكلما لا ينبغي ان يفعل ويترك اذا فعله او تركه قاصدا كان ام لا
فهو ضامن ظاهر لفظ التعدي والتفريط يشعر باعتبار القصد لان غير القاصد معذور فكيف يترتب عليه الضمان ولكن ينبغي ان يقال ان ظاهر كلام الاصحاب
مطلق ولا خصوصية للفظين اذ لم يدل دليل بهذا العنوان الا انه مورد الاجماعات ولعله ان عموم دليل الضمان محكم غاية ما خرجنا عنه في حالة
البقاء على الامانة واما بعد وقوع تقصير غير مرضي فلا نعلم دخوله تحت ادلة الامانة فالمرجع قاعدة الضمان مضافا الى ان من صور المسألة صور
استناد التلف الى ذلك التعدي او التفريط فيندرج تحت دليل الاتلاف الذي لا شك في عدم مدخلية القصد فيه فان المتلف ضامن وان كان نائما
او ناسيا ونحو ذلك واذا ثبت في هذه الصورة تثبت في باقي صور التلف بعد التعدي كما ذكرنا مفصلا بعدم القول بالفصل ولا يقال ان قبل وقوع
هذا الفعل لم يكن مضمونا على القابض وبعد صدور مثل ذلك بلا قصد نشك في عروض الضمان والاصل بقاء الحكم السابق على حاله
فاذا تم هذا في هذه الصورة يتم فيما نحن فيه ايضا بعدم القول بالفصل لانا نقول اولا ان جريان الاستصحاب فرع بقاء الموضوع الذي اخذ عنوانا في اصل
الحكم كما ذكرناه في بحث تغيير الاحكام للاسماء وهنا قد تعلق حكم عدم الضمان بالامين والامانة وبعد وقوع مثل هذا الفعل نشك في كون هذا
امينا حتى نستصحب حكمه ولم يتعلق الحكم على هذا المال ولا على الشخص حتى نستصحب بقاءهما الحكم وذلك واضح وثانيا ان بعد فرض صحة الاستصحاب
نقول لا يعارض اطلاقات ادلة الضمان وعمومها نظير تعارض استصحاب الخيار مع عموم لزوم العقود حيث ذهب الاكثر فيه الى الفورية تقديما لجانب
الاطلاق وقد مر الكلام فيه سابقا فالمعارض لدليل الضمان ادلة الامانة ولا يعارض الاستصحاب دليل الضمان وثالثا انه لو سلم ذلك فلا يمكن
الحاق صورة التلف بالتعدي للاجماع على الضمان فيه حتى يتم لك القول باشتراط القصد في ذلك فمتى ثبت في تلك الصورة بالدليل الاجتهادي بالعموم
فيلحق باقي الصور مع انه لو امكن الالحاق ايضا لكنا نقول بترجيح جانب الضمان للقوة الضمنية والاستناد الى دليل اجتهادي فتدبر الثاني انه هل يعتبر كونه
عالما بان هذا تعد وتفريط او يعم الحكم ما لو كان عالما بالموضوع او جاهلا بل ما لو كان معتقدا للخلاف ايضا كما لو زعم ان ما فعله لازم الفعل فبان

ولزم الترك او ما تركه لازم الترك فبان لازم الفعل الظاهر التعميم لعين ما ذكرناه من الوجوه السابقة فان السبب من الاحكام الوضعية التي لا يفرق
الحال فيها بين العلم والجهل بها متى ما قلنا بعدم اعتبار القصد فلا وجه لاعتبار العلم بالموضوع واما العلم بالحكم بمعنى كون هذا التعدي او التفريط
موجبا للضمان فغير معتبر قطعا اذ العلم او الجهل في الاحكام اللاحقة للموضوعات عليها ومنه ما علق الحكم على لفظ يترتب بعد صدقه سواء علم الحكم او جهل
مضافا الى ان المعيار في المقام على ما ذكرنا عموم اليد غير مشروط بشيء من ذلك الثالثة لا يعتبر العلم بانه مال الغير فلو زعم انه مال نفسه ومانع
فيه التصرف كيف كان ثم بان خطأ فقد يتحقق التعدي والتفريط وتعلق الضمان كيف كان وعلى ما ذكرنا يكون معنى كلام الاصحاب فعل ما يجب تركه وترك ما يجب
فعله اراده الواقع بمعنى انه لو لم يكن هناك سهو ولا نسيان ولا جهل ولا خطأ ولا غير ذلك من الاعذار لكان في ذلك الايجاب الوجوب بالفعل و
لا اللزوم الاقتضائي على نحو الوجوب الشرعي وانحصر الضمان بما اذا فعل ما هو حرام شرعا وهو لا يتحقق الا باجتماع شروط التكليف وارتفاع الاعذار
المسوغة كما ... فتدبر الرابع ان بعد تحقق التعدي والتفريط فاما ان يتحقق التلف بنفس ذلك التعدي ونحوه او بآفة سماوية او بفعل اجنبي او بفعل
نفس المتعدي او بفعل المالك اما الاخير فيخرج بعد ذلك لانه في حكم الاداء الى المالك واما البقية الاخر فالظاهر ان الضمان في كلها يتعلق بصاحب اليد
وان كان له ايضا رجوع على المتلف في احدى الصور اذا لم يكن غارا له والوجه في ذلك ما ذكرناه من عموم دليل اليد بعد الخروج عن باب الامانة فيصير مضمونا
عليه باي نحو تلف غايته انه اذا كان المتلف هو ذو اليد ترتب عليه الضمان بوجهين لليد وللاتلاف وفي باقي الصور لليد خاصة وذلك واضح ولو قيل
دليل اليد قد خصص بدليل الامانات المالكية نقول ان شمول دليل الامانة بعد وقوع فعل غير مرضي ممنوع ودليل الضمان عام لا شبهة فيه و
اذن المالك لم يحصل الا مع البقاء على نحو الامانة فتبصر **عنوان** من جملة اسباب الضمان التلف قبل القبض واصل هذه القاعدة انما هي
في البيع وهو الخبر المشهور ان المبيع اذا تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه وانعقد على ذلك الاجماع ايضا كما نص عليه وتوقف بعضهم في تسرية هذا الحكم
الى الثمن بمعنى كونه مضمونا على المشتري قبل الاقباض للبايع ومن ذلك ايضا يحصل الاشكال في التسرية الى سائر المعاوضات كالصلح والاجارة والهبة
المعوضة وعمل المزارعة والمساقاة واجرة المسابقة والرماية ومهر النكاح ومال الكتابة وعوض الخلع او الطلاق بعوض على ما يراه بعضهم من صحته
كما هو الظاهر وبعبارة اخرى كل عوض تلف قبل القبض في المعاوضات فهو من مال صاحب اليد وغرامته عليه لا من المالك فان هذه الكلية لا دليل عليها
الا ما دل من النص والاجماع في البيع في خصوص المبيع وليس البحث فيما اذا كان التلف باتلاف صاحب اليد لاندراجه في ضمانه بقاعدة الاتلاف قطعا ولا
فيما اذا كان التلف باتلاف المالك له وان لم يقبض فانه في حكم القبض كما نذكره في باب التادية ان شاء الله تعالى ولا فيما اذا كان ذو اليد معاندا غاصبا مانعا
من الدفع الى صاحبه مع وجوبه عليه والا كان ضامنا بادلة الغصب بعد او قطعا بل انما البحث فيما اذا تلف بآفة سماوية او باتلاف اجنبي مع عدم
لزوم الدفع والقبض على صاحب اليد اما لان له الحق في البقاء والتاخير من دون ان يجعله وكيلا في القبض حتى يحصل القبض والا فيما لو كان المال ...
يحصل التقابض من الجانبين على ما حققناه من عدم لزوم القبض قبل اقباض الآخر فيما يمكن فيه التقابض على المعنى الذي فصلناه بحسب المقامات
في العين والمنفعة في باب القبض فراجع فانه ليس في هذا الفرض من اسباب الضمان السابقة شيء وانما الضمان هنا مبني على تاسيس قاعدة التلف
قبل القبض وحيث ان المدرك خفي في المقام فتنظر بعضهم على خصوص المبيع للنص والاجماع ولم يتعد الى غيره وحكم بكون التلف في غيره حتى في الثمن
من مال المالك فان كان التلف بآفة سماوية فقد تلف من ماله كما لو كان في يده وان كان التلف باتلاف اجنبي فله الرجوع على المتلف ولا دخل في ذلك
لصاحب اليد ولكن لا يخفى ان الاصحاب التزموا بضمان صاحب اليد في منفعة الاجارة قبل الاجرة قبل القبض فضلا عن الثمن سواء كان التلف بكله او ببعضه
او بوصف من اوصافه بعيب ونحوه وبعد التامل يظهر انهم يقولون في ساير المعاوضات بذلك والذي يقتضيه النظر الصحيح كون الضمان على صاحب اليد
لا على المالك في المعاوضات كلها وان لم ينص عليه الاصحاب في بعض المقامات والسر فيه ان القبض والاقباض بعد تحقق المعاوضة والتمليك واجب
على المتعاقدين في مقابل العوض الآخر على ما حققناه في باب القبض بمعنى انه لا يجب دفع احد العوضين الا بدفع الآخر وبازائه وهنا اشكال
دفعناه في باب القبض فاذا كان كذلك فان لم يكن الآخر دفعه ودفع الدافع ثم تلف من ذلك الجانب لم يمكن الاقباض فهو مكلف بالاقباض حتى يقبض ما قابله
من ذلك الجانب وحيث تعذر بالتلف ففات الشرط فلا يمكنه التصرف فيما اخذه فيجب ان يدفعه الى مالكه الاول فتنفسخ المعاوضة بعد انتقال ما قدمنا

ص

من العقد مضمون كان لك كلام في ذلك فراجع ما كتبنا في باب القبض تعرف تحقيقه وليس معنى الضمان في هذا المقام الا كون تلف هذا المال من مال صاحب اليد
دون مالكه وحينئذ كان عوضا عن ما اخذه ففات العوض فليرجع المعوض الى مالكه الاول وهذا معنى كون ضمانه على ذي اليد وهذا مما لا اشكال فيه وهنا
كلمات وابحاث متفرعة على خصوص المقام اعرضنا عنها بعد اتقان ما ذكرنا من القضية الكلية فعليك بالتتبع التام في اطراف الكلام **عنوان**
من جملة اسباب الضمان القبض بالعقد الفاسد وقد نص على ذلك الاصحاب في باب البيع ولكنهم يذكرون في بعض المقامات ان كل عقد يضمن بصحيحه يضمن
بفاسده وما ذكرناه في العنوان اعم من هذه القاعدة فان كلامنا هو الضمان في كل ما قبض بعقد فاسد سواء كان صحيحه مبنيا على الضمان ام لا لكنهم يقولون
كل ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده وهذا يدل على عدم ضمان ما قبض بعقد فاسد لا ضمان في صحيحه فيكون هذا واردا على قاعدتنا هذه مسقطات الضمان مع ما يصلح ان يكون
مدركا له نظرا الى ان ما نذكره هنا من الوجه على الضمان وجوه بعضها يعم العقود كلها وبعضها يختص بما بني على الضمان فان كان المعتمد في الضمان هو الدليل
العام فلا بد من بناء قضية العكس حتى يكون واردا عليها وان كان المعتمد الدليل الخاص بعقود الضمان فلا يكون بينهما تدافع ثم ان العقد الفاسد
قد يكون من جهة العقد واللفظ بان لا يكون جامع الشرائط وقد يكون فسادا من فوات شرط المتعاقدين ومن فوات شرط العوضين او من فوات اصل
العوض كالبيع بلا ثمن والاجارة من دون اجرة ونحو ذلك وقد يكون المتعاقدان عالمين بالفساد وقد يكونان جاهلين وقد يكون احدهما عالما والآخر جاهلا وظاهر اطلاقهم الضمان في العقد الفاسد مطلقا والوجه في الضمان فيما كان صحيحه مبنيا على الضمان كالبيع والصلح والهبة المعوضة والمزارعة و
المساقاة والجعالة والوكالة بعوض والمسابقة والنكاح ومثله الخلع والطلاق بعوض امور احدها ان كل من المتعاقدين قد اقدم في العقد على الضمان اذ
ليس الغرض في العقود المجانية فيثبت ما اقدما عليه ولا يمكن ان يقال ان اقدامهما انما هو على تقدير الصحة فكيف يقال بضمانهما على تقدير الفساد مع جهلهما
بانه فاسد فلا يكون الاقدام على الضمان على الاطلاق لانا نقول انهما انما علما الضمان في صورة الفساد بقيمة المثل واجرة المثل ومهر المثل كان قبضهما اقداما
على الضمان ولو بنيا على الصحة ولو سلم عدم اقدامهما على الضمان على تقدير الفساد فانما انهما قاصدان للضمان بالمسمى مطلقا واما انهما ساكتان عن صورة الفساد بحيث
لم يخطر ببالهما ذلك فيكون اصل الاقدام على الضمان على كل حال وليس غرضنا الان اثبات كون الضمان بالمسمى او بغيره كما لا يمكن ان يقال ان في صورة العلم بالفساد
فقد اقدم كل منهما على الاتلاف وحاله وشبهه في المسقطات ان الاقدام من جملتها ولا فرق بين المقام وبين دافع الثمن الى البائع الفضولي مع العلم بفضوليته
فانه لا يرجع عليه لو لم يجز المالك مع تلف الثمن وليس الاقدام فيهما بصيرا بالتوقف الى الاقدام هناك هو بتوقع الاجازة وهنا معلوم الفساد
كما هو المفروض لانا نقول ان الدفع مع البناء على المعاوضة ولو صورة بطريق التشريع ليس اتلافا للمال وقياسه على باب الفضولي لو سلم عدم الرجوع
فيه فاسد لانه دافع لماله على ما ليس العوض الآخر منه فيعلم ان صاحب المال يأخذه منه بخلاف المقام فانه دافع ماله بازاء مال الآخر وان كان بمعاوضة
فاسدة فهو واثق بحصول العوض له كيف كان وثانيها الاجماع المحصل من تتبع كلام الاصحاب في هذه الابواب حيث يحكمون في كل موضع بفساده فيه
عقد المعاوضة بثمن المثل واجرة المثل ومهر المثل كما لا يخفى مع حكاية الاجماع على ذلك في كلامهم نقلا مستفيضا بل متواترا على اختلاف
في الموارد في الجملة وثالثها الخبر السابق في قاعدة اليد فان هذا المقام فرع من فروعها وغاية ما يمكن هنا ان يقال ان الفرض كون هذا المال مقبوضا
باذن المالك فلا وجه لكونه مضمونا لما سيأتي بعد ذلك من كون الاذن من مسقطات الضمان ويمكن ان يقال ان الاذن انما حصل في ضمن العقد مقيدا
هو به فلا يبقى بزوال القيد وسيأتي توضيح ذلك ورابعها القاعدة المشار اليها من ان كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وهذه القاعدة في الجملة دالة على
الضمان على ما يظهر من معناها وهو المدعى نعم يبقى الاشكال في كونه مفيدا للضمان المسمى او اجرة المثل وقيمة المثل وهو كلام آخر ويأتي في ذيل المسألة ان شاء الله
الى محتملات هذه العبارة والمراد منها وهنا اشكالات بعضها عامة وبعضها خاصة احدها انه لم لا يكون العقد الفاسد اذا كان من حيث لفظه قائما
مقام المعاطاة ويحصل به الملك على ما هو المبنى ويكون التلف من مال صاحب اليد لا دخل له بالمالك اولا فلا وجه للحكم بالضمان وكذا لو كان الفساد
من جهة هي لا تضر بالمعاطاة كعدم ذكر اجل النسيئة ونحو ذلك ووجه الدفع ان اللفظ لم يكن مؤثرا على ما هو المفروض وكونه معاطاة انما هو في
صورة القصد والنقل والانتقال بالتعاطي والفرض انهما قصدا باللفظ فما قصد تأثيره لم يؤثر وما لم يقصد تأثيره لا يكون مؤثرا وهو المدعى
وثانيها ان من جملة صور المسألة ما لو كان الدافع عالما بالفساد والقابض جاهلا ولا وجه في هذه الصورة لتضمين القابض نظرا الى انه مغرور

من قبل الدافع وقد مر ان المغرور يرجع على الغار فلا وجه للرجوع بالعكس والجواب ان التعليم غير واجب وذلك ليس بغرور من الدافع بل هو تقصير من
قبل الاخذ في تعلم الاحكام فهو قد تغرر بنفسه بل لا يتحقق الغرور في الموضوع فانه غرور وهنا قد اغتر من تقصيره وثالثها ان الدفع لما كان باذن المالك
فينبغي دخوله تحت الامانات المخرجة عن الضمان وقد يعتبر على كون القرض من الامانات الشرعية واضحة اذ هو مشروط بعدم اطلاع المالك واذن الشرع
وكلاهما منتفيان واما الامانة المالكية فموضوع الاقباض على طريق الاستيمان او الاحسان وهما منتفيان ولا اذن بل يتقيد بالمعاوضة وهي قد فسدت
فيرتفع الاذن بعدم عنوان الاذن هنا يتحلل الى اذنين اذن على تقدير المعاوضة واذن في التصرف كيف كان بناء على الوجه الاخير في صورة العلم بالفساد
ايضا فان الاذن هناك ايضا مقيد ببقاء المعاوضة الصورية فاذا بني الامر على المراجعة فكل منهما يرجع الى صاحبه من دون فرق نعم هنا كلام
في كون المضمون بالمسمى او بالقيمة في كل شيء بحسبه وهو كلام اخر يأتي في التنبيه في كيفية الضمان فارتقب ورابعها ان من جملة صور المسئلة ما لو كان الفساد
من عدم العوض كما لو قال اجرتك او زارعتك او بعتك او صالحتك ونحو ذلك من عقود المعاوضة بلا عوض فانه لا وجه ح للضمان لانه صريح
في الدفع المجاني والرخصة في الاتلاف وكذا اذا ذكر عوضا لا مالية له كالحشرات فانه ايضا كذلك فكيف تقولون بالضمان والجواب ان فيما اذا كان ذكر
العوض لغير القابل فوجه الضمان واضح نظرا الى ان الدفع في ازاء هذا العوض وان لم يصلح عوضا فكان الدفع على طريق ضماني في نظره لا على سبيل
المجان حتى لو كان عالما بعدم قابلية العوضية ايضا اذ دعوى عدم تعقل قصد الدفع بالعوض مع العلم بالفساد ممنوعة بل الحال كذلك كالتشريع
في العبادات مع العلم بعدم الامر فيها فيعزم على ان يكون هذا معاوضة وان علم انه لا يصير شرعا واما اذا لم يذكر العوض ففيه الكلام من وجهين
احدهما بعد العلم بقصده وهو اما بارادة الدفع المجاني وهو خارج عن محل البحث والعبارة لا غنية واما بارادة الدفع على ان يكون هذا بيعا
او اجارة او مزارعة مثلا لكنه بلا عوض وح نقول انه لم يرخص على التلف مجانا مطلقا بل على تقدير كون ذلك اجارة مثلا والفرض انه لا يتحقق
فالاتلاف غير جائز وثانيهما ان مع عدم العلم بقصده هل المستفاد من العبارة اي شيء فان ظاهر اجرتك مثلا يقتضي العوض وظاهر بلا اجرة يقتضي
كونه قصد العارية فيتعارضا وهو خارج عن محل البحث هذا هو الكلام في عقود المعاوضة واما ما عداها كالهبة بلا عوض والوقف والسكنى
والتحبيس والعارية والوديعة والشركة والمضاربة بالنسبة الى راس المال والبيع والوكالة والوصاية ونحو ذلك فما قبض لشيء منها وكان العقد
فاسدا فينبغي ضمان المقبوض ايضا لعموم ما دل على ضمان اليد وكونه باذن المالك على فرض صحة العقد واما على فرض البطلان فلا اذن كما ذكرناه
وبالجملة الوجه المذكور فيما قبض بالعقد الفاسد للمعاوضة يجري في المجانيات ايضا لو لم يكن اجماع يخرجها عن الضمان ولكنها قد خرجت بقولهم ما لا يضمن
بصحيحه لا يضمن بفاسده ويجيء الوجه في ذلك في مسقطات الضمان تنبيه في الاشارة الى محتملات هذه القاعدة وبيان المراد منها انهما للمنجز وتعميما
للنفع وللمحتملات فيها امور احدها ان يراد كل عقد يتحقق فيه الضمان لو كان صحيحا بالعوض يضمن فيه لو كان فاسدا اذا اتلف فيختص الاصل وهو قولنا
كلما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده بعقود المعاوضات وعكسه هو ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده ويشمل الامانات كالوديعة وراس مال المضاربة والعين
المستاجرة دون منفعتها والعقود المجانية كالهبة بلا عوض فان كل ذلك غير مضمون في الفاسد كما في الصحيح بل وفي التالف وثانيها ان يراد منه ان كل عقد
يحصل الغرامة والخسارة في صحيحه لاحد بمعنى انه يتلف من كيسه يحصل الخسارة في فاسده ايضا عليه وما لا يحصل في صحيحه كذلك لا يحصل في فاسده ايضا
فيشمل الاصل عقود المجانية كما يشمل المعاوضات فان المال الموهوب كما يتلف من المتهب في الصحيح فكذلك في الفاسد ويختص العكس بالامانات الى الاحسان
منها صحيحا وفاسدا فالمقدمة الاولى على المعنى الاول اخص منها على المعنى الثاني والمقدمة الثانية في الثاني اخص منها في الاول الثالث ان يراد منه
بيان مقدار الضمان جنسا وقدرا في الفاسد كالصحيح بمعنى ان المال الذي يضمن في الصحيح يضمن في الفاسد بما يضمن به في الصحيح بمعنى المسمى لا عوض المثل
الرابع ان يكون لبيان ضمان العهدة اذا انكشف المبيع ونحوه مستحقا للغير بمعنى ان كل عقد يضمن فيه بعهدة متعلقه في الصحيح اذا ظهر
ملكا للغير ففي فاسده ايضا كذلك بمعنى ان غرامة كونه مال الغير يتحملها الدافع وما ليس في صحيحه كذلك فليس في فاسده ايضا الخامس ان يراد بذلك
خصوص الثمن الذي يضمن في الصحيح فكذا في الفاسد السادس ان يراد به خصوص المثمن الى غيره والسابع ان يراد به الابعاض من العوض والمعوض بمعنى
ان الابعاض كما انها مضمونة في الصحيح مضمونة في الفاسد كابعاض المبيع والثمن في البيع وابعاض المنفعة والاجرة في الاجارة واما الابعاض

المم

الذي لا يضمن بالصحيح كما يعاض على الحشاو عمل التسبق والرماية فلا يضمن بالفاسد ايض والثاني ان يكون بمعنى المهر فكل مهر يضمن لو كان العقد
صحيحا فكذلك في الفاسد وما لا يضمن بالفاسد والاحتمالات الاربعة الاخيرة بعيدة عما يفهم من العبارة عرفا وتخصيص وتقييد من دون
مقيد ومخصص مناف لما يظهر من استدلالهم بها في مقامات اخر غير الاربعة المذكورة مضافا الى ان المحقق الثاني يظهر من كلامه ان
المراد بالموصول هو العقد فانه قال كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده فلا وجه للحمل على المعاني الاخر مع ان الحمل على احد الاربعة الاخيرة
يوجب التطويل في تركيب القاعدة لا يخفى على من تاملها والحمل على المعنى الرابع ايض غير صحيح لظهور استدلالهم بها في غيره وبعده عن ظاهر العبارة
ولكون القاعدة مجمعا عليها عندهم مع اختلاف فتويهم في ضمان العهدة والمعنى الثالث وان كان يلائم لو عبر بالموصول بلفظ العقد من وجه
لكنه لا يلائم من جهة اخرى لانه يبقى ضمير صحيحه وفاسده خاليا عن المرجع كما يلزم هذا البحث في الاحتمالات السابقة ايض وارجاعه الى العقد المعلوم
من السياق خال من الوجه ويدفعه ايض مخالفته لاطباقهم على الضمان بمهر المثل واجرة المثل وقيمة المثل بالمسمى فلا يجمع فتويهم بذلك مع اطباقهم
على القاعدة لو كانت بهذا المعنى فدار الامر بين الاحتمالين الاولين ويتعين الاول بقرينة من ظاهر العبارة وظهور معنى لفظ الضمان في الدفع للعوض
لا مجرد كون تلف الفاسق بالدين وهو لا يكون الا في المعاوضات واستدلالاتهم ايض ينطبق على المعنى الاول فلا بد من الرجوع فيما ينبغي تقييد هذه القاعدة
بامور منها ان الضمان في الفاسد مشروط بالقبض بخلاف الصحيح ومنها ان القاعدة مسوقة لبيان اصل الضمان ولا دلالة فيه على شرائطه وكيفياته فيحتمل تعدد
مضافا الى عدم الفرق بين ما قبل القبض وما بعده فان الضمان قبل القبض على المالك الاول سواء كان في صحيح او فاسد وبعد القبض على القابض
سواء كان في صحيح او فاسد فهذا الكلام ناش عن عدم التامل وان بني على ان ما يحقق قبل القبض من التلف لا يسمى ضمانا ففي الصحيح والفاسد كذلك
فيكون داخلا تحت قولنا لا يضمن بفاسده كما لا يضمن بصحيحه ومنها ان المعاوضة بين الناقص كالمجنون والصغير وبين الكامل غير موجب للضمان على
الناقص مع انه فاسد ولو كان صحيحا لكان هنا ضمان والوجه بان في مسقطات الضمان من ان الاقدام مسقط له والظاهر ان المراد بيانها
بيان النوع لا خصوصيات الافراد حتى يحتاج الى التقييد مضافا الى ان كلامهم لو حمل على عمومه ايض يكون معناه ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده لو
كان على ذلك الفرض صحيحا بمعنى عدم تغير الموضوع وهنا لا يمكن فيه على هذا الفرض الصحة او نقول ان قولهم في عكس القضية اعم من كون
السالبة بانتفاء الموضوع او المحمول وهنا نقول هذا شيء لا ضمان في صحيحه لانه لا صحيح له فلا ضمان في فاسده من هذه الجهة وان كان في طرف الكامل
فيه الضمان ومنها اخراج نصف المهر الذي يضمن قبل الدخول في العقد الصحيح فانه لا يضمن في العقد الفاسد فلا يصدق قولهم كل عقد يضمن
بفاسده ومنها اخراج عقد المكاتبة فانه يضمن بصحيحها ولا يضمن بفاسدها فلا وجه للتعميم

عنوان

في سائر اسباب الضمان وهي امور احدها الضمان الحاصل باصل الشرع على المكلفين بمعنى التكاليف المالية سواء كانت مشروطة بقصد القربة ام لا ومن هذا الباب
زكوة الابدان وزكوة الاموال بشرائطها المقررة في الشرع والاخماس وما يلزمه الانسان بنذر او عهد او يمين وما يغرم بسبب الامور الصادرة
عنه من الكفارات المالية على انتشار افرادها ككفارة الحج وكفارات الصوم والوطي والقتل والظهار والايلاء وغير ذلك ومن هذا الباب نفقات
الاولاد والاباء والازواج والمماليك في وجه وضمان العاقلة للدية ونحو ذلك فان هذه ضمانات حاصلة بخطاب الشرع ابتداء او
بعد عروض سبب من المكلف نفسه وثانيها الضمان الحاصل باحد اسباب المعاوضة اذا جعلت في الذمة من بيع او صلح او اجارة او جعالة او رهن
او هبة او نكاح او نحو ذلك من العقود فانها تصير سببا لاشتغال الذمة بمقتضاها على حسب ما جعل في ضمن العقد وذلك واضح وثالثها
الضمان الحاصل بنفس عقد الضمان اي التعهد وهو اقسام ثلثة الاول ضمان المال الثابت في ذمة الغير وهو الذي عقدوا عليه في الفقه بابا
وذكروا له شرائط واحكاما معينة ومن الشرائط المعتبرة فيه كون ذمة المضمون عنه مشغولة عند الضمان لان حقيقته عبارة عن انتقال
المال من ذمة الى ذمة وهو فرع الوجود في الذمة الاولى ولذلك ذكروا ان ضمان مال الجعالة قبل تمام العمل والدية على العاقلة قبل حلول
النجم ونحو ذلك غير صحيح وذلك واضح الثاني التعهد بالمال بواسطة التعهد بالنفس كما في الكفالة فان العقد ابتداء انما هو التعهد
ببدن المكفول لكنه يلزمه تعهد المال لو لم يسلم المكفول كما ذكروه في باب الكفالة وهذا الضمان ايض ضمان للمال بواسطة التعهد بالنفس

وان شئت قلت برجوع المكفول له على الكفيل بالمال داخل في ضمان الاتلاف نظرا الى ان الكفيل بكفالته وتخليته سبيل المكفول قد
اتلف مال المكفول له فان يسلم المكفول فيأخذه ماله منه وان لم يسلم يرجع على المتلف فيصير بحث قاعدة الاتلاف والثالث انه امر خارج
عنهما وهو الذي يعبر عنه بضمان ما لم يجب وهو غير جائز بمعنى انه لا يلزم بشيء ولضمان ما لم يجب صور منها ان يقول لواحد ان فلانا اذا اخذ
شيئا او غصب مالك او اتلف ونحو ذلك فانا ضامن له مع انه لم يفعل شيئا من ذلك في هذا الوقت فيعلق الضمان على الحصول ويكون
معنا كل غرامة تعلق به فانا ضامن له وهذا الضمان لا كلام في بطلانه للاصل وظاهر الاجماع وعدم وجود دليل دال على صحته
ومن هذا الباب ما ذكروه في الفقه من عدم صحة ضمان عهدة الثمن لو انفسخ البيع وضمان درك ما يحدثه من بناء او غرس لو ظهر العين المبيعة
مستحقة للغير وضمان عهدة الارش لو ظهر المال معيبا فان ذلك كله ضمان لشيء لم يثبت في ذمة المضمون عنه عند الضمان ونحوه ضمان مال الجعالة
وعوض السبق والرماية ودية ارش الجناية قبل استقرارها وكذا ضمان الاجنبي عوض الخلع سواء كان باذن الزوجة او بالتبرع قبل وقوع الخلع
الموجب لاشتغال ذمة الزوجة ومنها ان يقول لواحد ادفع مالك الى فلان وعلي ضمانه او اتلفه او اعمل لفلان العمل الفلاني وعلي ضمانه ونحو
ذلك ويعبر اخرى بامر غيره بدفع او اتلاف او عمل لا يعود عليه شيء من ذلك وقد ورد عن هذا القسم في الخبر في قول احد الجالسين في السفينة
للاخر الق متاعك في البحر وعلي ضمانه حيث يكون المقام مقام خوف من الغرق على النفوس ان القائل يضمن وافق بمضمونه الاصحاب وجعلوه
خارجا عن الباب بالنص لا ريب ان الامر بعمل له اجرة عادة لغيره مع التصريح بان علي ضمانه ايضا يصير داخلا تحت الجعالة يلزمه الضمان لانه من
عقود المعاوضة ولا يشترط كون الجاعل هو المالك كما ذكروه في محله فبقي الكلام في صورة الامر الى الدفع الى الغير او الاتلاف في غير الصورة المنصوصة
وظاهر كلامهم عدم تحقق الضمان بذلك لان الدافع او المتلف قد اقدم على اتلاف ماله ولم يكن هناك ذمة مشغولة حتى ضمن عنها ومجرد قول
علي ضمانه لا يثبت الضمان فلم يقم دليل على سببيته والوعد مطلق الوعد غير لازم ولا يقال انه لا يكون العوض في مقابل الدفع والاتلاف فيكون
كالجعالة بل انما هي فيها لانا نقول ان كان المقصود ضمان المال المدفوع او المتلف فلو كان جعالة لكان الضمان للعمل وهو الدفع والاتلاف فليس
الجعل منه وثانيا ان الجعالة لا يكون الا لعمل مقصود محلل ولا غرض صحيح يتعلق باتلاف الغير ماله او دفعه الى الغير القابل بل ولو فرض تعلق
غرض بذلك فلا مانع من كونه جعالة لكن الضمان يرجع الى اجرة المثل لهذا العمل لا الى المال المتلف فتدبر ولا يمكن التمسك في ضمانه بالغرور وتقريره
ان القائل قد غره بالتزامه بالعوض لان الغرور انما هو مكون للموضوع وهنا قد غر الدافع لنفسه مع علمه بكونه في الشرع كلا لنقصه
في تعلم الحكم مع انه غير نافع في صورة علم الدافع والمتلف ايضا بانه شرعا غير مضمون على القائل والبحث اعم من صورة العلم والجهل واما ضمان
المدفوع اليه ان كان بقبضه فقاعدة اليد لكنه ساقط بالاقدام كما يأتي في بحثه انشاء الله ومنها ان يامر بالدفع او الاتلاف فيما يعود الى القابل
كامره باداء دينه او بإعطاء نفقة زوجته او دابته او بتعمير داره او نحو ذلك مع تصريحه بان الضمان عليه وقد نص الاصحاب في الدين في الضمان بان الاذن
في الضمان واداء الدين يوجب الرجوع على الاذن وان لم يصرح بانه يدفعه ويضمنه والظاهر ان في هذه المقامات كلها يضمن نظرا الى قاعدة اليد
فان كل مال صرف في مصالحه باذنه فقد دخل في يده وقد اقدم الباذل الى العوض كان المبذول اليه ايضا قد اقدم على ضمانه فدخل تحت يده من دون
تبرع فيقتضي القاعدة الضمان وهذه الامور في الحقيقة يرجع الى امرين احدهما كون الدافع والمتلف وكيلا عن القائل في الاقراض وكيلا
عنه في الصرف الى مصالحه فيصير بمنزلة عقدين فتدبر وهنا ابحاث لا حاجة الى ذكرها ومناقشة وهو ما لو امر غيره بدفع او باتلاف او بعمل في
الاقسام السابقة كان من دون تصريح بالضمان على نفسه فهل يحكم بذلك على الضمان ام لا ولا يجري في الصور التي لو صرح بالضمان لم يكن ضامنا
ففي ما لو لم يصرح بالضمان لا يضمن بالاولوية واما لو كان صورة لو صرح بالضمان كان ضامنا فهل بمجرد الامر يضمن وجهان منشاه احترام مال
المسلم وعمله ومن اصالة البراءة مع عدم التزامه بالضمان والتحقيق انه ان كان هناك قرينة من عادة او غيرها دالة على الضمان فيثبت مع عدم قصد
الدافع او العامل التبرع واما لو لم يكن هناك ما يقتضي ذلك فلا ضمان وان قصد الدافع الضمان لاصالة البراءة فتدبر فان المقام مما ينبغي
ان يبسط فيه الكلام ولكن الاستعجال قد ضيق علينا المجال **عنوان** من جملة المسقطات للضمان قاعدة الاحسان والاصل فيها

قوله تعـ ما على المحسنين من سبيل يتقرب ان السبيل نكرة واقعة في سياق النفي فيفيد العموم وكلمة على دالة على الضرر والجمع المحلى باللام مفيد للعموم
الاستغراقي فيكون المعنى ان كل سبيل يوجب ضررا على فرد من افراد المحسنين فهو منفي ولا يتخيل ان هذا يقتضي نفي العموم لا عموم النفي بتقريب ان السبيل
عام والمحسنين عام فالاثبات يقتضي ثبوت كل سبيل على فرض عموم على كل محسن والنفي يفيد عدم كونه كذلك ولا يلزم من ذلك انتفاء كل سبيل عن كل
محسن نظرا الى المتبادر من الاية نفي جميع افراد السبيل عن جميع افراد المحسنين ليس هذا من باب ليس كل حيوان انسانا فان تلك انما كان الجنس ويقتضي كل
محسن بضميمة التقدير لا سبيل على كل محسن وهو لا ينافي ثبوت السبيل على بعضه فان ليس كل ما هو في تقدير شيء يفيد فائدته فان الفهم يتفاوت بذلك
والذي يفيد هذه الفائدة المستفادة من الاية هو ان ليس على فرد من افراد المحسنين سبيل حتى يتحقق العموم في السبيل وفي المحسن لا نقول ليس على كل
محسن سبيل وبالجملة البحث في كون الظاهر من الاية عموم السلب ولو فرض عدمه لا دلالة على الكلية لا مكن تتميم الاستدلال ايضا بان تعليق الحكم على
وصف الاحسان يشعر بانه العلة في المقام فيطرد الحكم في كل محسن على ما تراه من حجية العلة المستنبطة من كلام الشرع وان لم يكن بالتصريح وان خالف
فيه بعضهم مضافا الى ان عدم وجود فرد معهود في البين وعدم الفائدة في تعليق الحكم على فرد غير معلوم يعين الحكم على جميع الافراد وعلى الطبيعة
السارية فيها او على المقدمتين فهو مثبت للمطلوب مع ان هذه الاية الكريمة تستيحيت مما يحكم العقل فانه قاض بعدم السبيل على المحسن وقد اشار
الى هذا المعنى قوله تعـ هل جزاء الاحسان الا الاحسان فان ظاهره امتناع السبيل على ضرر المحسن بل ينبغي ان يكون جزء عمله الاحسان اليه فلا يكون
قابلا للاختصاص بفرد دون اخر فاذا دلت الاية على نفي السبيل عليه عموما فلا يمكن الضمان في الغرامة عليه لانه في قوة الكبرى الكلية بان نقول
ثبوت الضمان على المحسنين سبيل عليهم والسبيل عليه منفي في الشرع كلية فينتج ان الضمان منفي من المحسن ولا يمكن ان يقال المراد سبيل الاخرة لا الدنيا او
سبيل الاحتجاج والالزام لانا نقول ظاهر الاية عام لا وجه لتخصيصه مع ان في باب الضمان فتح لباب الالزام والاحتجاج ايضا والاية نافية للجميع لا يقال انا
ما استفدنا من الاية عدم جعل سبيل على المحسنين من جانب الشرع ابتداء واما الوقع المحسن في السبيل بنفسه بالدخول والوضع يدا ونحو ذلك فاي مانع من
الضمان فنظيره ما ذكره في نفي سبيل الكافر على المسلم لانا نقول فرق بين المقامين فان الاية هناك قد دلت على ان الله لم يجعل سبيلا للكافر على
مسلم وهنا قد دلت على انه ليس على المحسن سبيل من اصله فالمحسن لا سبيل عليه مطلقا ولا يمكن حمل الاية على الاخبار البعيد عن طريقة الشرع والسلام اصالة الكلية
في غالب الموارد بل الظاهر منه ارادة انشاء الحكم الوضعي وهو عدم ثبوت الغرامة والضمان عليه وهو المدعى ولما كان نفي السبيل معلقا على وصف
الاحسان المستفاد منه علية ثبوت السبيل في محل الاحسان وحيثية بخلاف السبيل الاخر فيكون المراد في محل الاحسان الضمان على المحسن وان كان
الضمان عليه من جهات اخر ولا بد من البحث في تنقيح معنى الاحسان حتى يتبين المراد في ذلك فنقول محل الاحسان اعم من جلب المنفعة ودفع المضرة او يختص
بالاول دون الثانية او بالعكس الذي يشتبه ان ما يصدق نفع للغير يسمى احسانا التبادر وعدم صحة السلب فيقول اهل اللسان واما دفع المضرة فالظاهر
فيه ايضا ذلك وان كان لفظ الاحسان يومي الى نوع من الايجاد ومنع المضرة ليس فيه ذلك ولكن الظاهر انه لا يصلح سلبه اللفظ المشترك منبادر فيه
فلو قلنا بالاعم فيلزم عدم الضمان فيمن اتلف مال الغير لدفع مضرة عنه او جلب نفع اليه كاخذ المال من يد السارق فهو المنفعة من الغرق والحرق
او التخلص من الحرق واتلاف المال للاستنجاد والاستيجار ونحو ذلك يحصل النفع للمالك او نقل متاعه الى مكان اخر للبائع بالثمن الموفي او اخذ الدواب الى
المرعى ونحو ذلك وان قلنا بالاختصاص فيختص باحد القسمين دون الاخر ويخطر بالبال ان شيخ الوحيد الاستاذ في اثناء الدرس صرح في اثناء
الكلام ان قاعدة الاحسان مختص بصورة دفع المضرة ولا يشمل صورة جلب المنفعة وهذا لا ينطبق على قاعدة اللفظ نظرا الى ان لفظ الاحسان يصدق على ايصال
النفع اوضح من صدقه على دفع المضرة فوجه التخصيص بالثاني ولا بالاطلاق على المساواة والظاهر انه ليس ذلك من جهة عدم شمول اللفظ من جهة استقراء المواضع
فان المواضع التي ذكرناها الاحسان بمعنى جلب النفع كلها محل نظر في ارتفاع الضمان بل الظاهر ان الفقهاء فيها بالضمان كما لا يخفى فانه قد تصرف في مال الغير بغير
اذنه فلا بد ان يكون دليل مخصص في قاعدة الاحسان والظاهر انه مستفاد من انه لم يجد دليلا الا ان قاعدة الاحسان بل الظاهر انه كالدليل العقلي غير قابل للتخصيص
واما من يدعي انه غير داخل في الاحسان بالمرة وهو مشكل اذ دعوى ان جلب المنفعة غير داخل في الاحسان دونها خرط القتاد ويمكن ان يقال ان وضع اليد
على مال الغير احسانا انما يكون احسانا في صورة دفع المضرة وجلب المنفعة فليس اثبات اليد جلبا لنفع بل ايصال النفع انما هو شيء اخر فيتحقق الضمان باثبات

اما صورة

اليد ولا ينفي بعد ذلك الاحسان المتأخر وفيه نظر وهل الاحسان يدور مدار القصد والواقع او هما معا فلو زعم انه سقى الدابة ودفع للضرر عنه وصادف
كونه في الواقع كذلك كان هذا احسانا قطعا واما لو لم يكن ذلك في الواقع دفع ضرر فهل يكون ذلك احسانا ام لا وجهان والظاهر ان مصادفة الواقع شرط ومجرد الاعتقاد
بانه احسان غير كاف بل لا بد من كونه في الواقع دافعا للضرر لانه المتبادر من لفظ الاحسان ولو زعم انه ليس دفع ضرر واتفق انه في الواقع في ذلك الوقت كذلك
فهل يسمى ذلك احسانا ام لا فيه وجهان والذي يقتضيه النظر اعتبار القصد ايضا في صدق لفظ الاحسان ومجرد كونه في الواقع دفع ضرر لا يكفي في صدق اللفظ
كما يقضي به العرف فتحصل ان ما كان قصده الاحسان واتفق اتصافه بالواقع وكان في دفع مضرة فهو داخل في الاية موجب لعدم الضمان وفي جلب المنفعة يجي
الكلام السابق والظاهر انه بعد تحقق موضوع الاحسان لا يفرق الحال بين امكان علم المالك وعدمه فلا يضمن من اتلف البيت لدفع المضرة وان امكن
اعلام المالك فتبصر ثم بعد تحقق الاحسان ان اتفق التلف بفعل المحسن بمعنى عدم صيانته وفعله المصلحة الواقعية فينفي الضمان من جهة الكشف عن عدم
الاحسان وان اتفق التلف بآفة سماوية او باتلاف سبب اخر فلا ضمان على المحسن وان كان بيده ما لم يقصر في الدفع او الايصال الى صاحبه او اعلامه بالاخذ قبل ذلك
وهنا اشكال وهو انهم ذكروا في باب اللقطة ونحوها من باب الامانات الشرعية كاللقيط المجهول صاحبه والفراخ في دكان الصانع مع جهل اربابه ونحو ذلك
من الصنايع ان صاحب اليد يتصدق به عن المالك وعللوا جوازه بانه احسان محض الى المالك ومع ذلك حكموا بانه لو ظهر المالك فهو ضامن وهذا لا
يجتمع مع كون الاحسان مسقطا للضمان والدفع ان كلامهم بالضمان هنا له من جهة كون التصدق احسانا بشرط الضمان لانه ان ظهر صاحبه فهو ضامن لما
يعطيه وان لم يظهر فقد وصل اليه التصدق فبالمجموع المركب صار هذا احسانا واما بدون الضمان فلا احسان اذ لا يمكن اخذ مال الناس والتصدق به عنهم لانه
احسان اليهم لان الاحسان امر عرفي وهو غير صادق في المقام نعم لو كان مع الضمان مع عدم امكان الوصول الى المالك فلا شبهة في انه احسان و
الظاهر من تتبع كلمات الاصحاب ايضا اجماعهم على ان المحسن لا يضمن كما هو مدلول الاية وقد اشرنا الى ان العقل ايضا يدل على ذلك ويندرج تحت
هذه القاعدة ارتفاع الضمان عن حاكم الشرع وعن عدول المؤمنين وعن سائر الاولياء والامناء لانهم محسنون مع قطع النظر عن الاذن لهم في ذلك

عنوان ٦٢ من جملة اسباب اسقاط الضمان عند الاستيمان فان الامين ليس بضامن لما تلف في يده ما دام باقيا على امانته خاليا من
التعدي والتفريط ومن هذا الباب عدم ضمان الودعي ومن عليه الحق اذا امتنع صاحبه من قبضه ولم يمكن الوصول الى الحاكم وعدم ضمان الدلال و
المرتهن والشريك وعامل المضاربة والمستعير وعامل المزارعة والمساقاة والمستاجر القابض للعين المستاجرة والوكيل لما في يده من مال الموكل
والملتقط لما التقطه مع الشرائط والامانة قسمان مالكي وشرعي والامانة المالكية عبارة عما كان باذن المالك وتسليطه في اثبات اليد عليه والشرعي
ما كان في ذلك باذن من الشارع في اثبات اليد عليه بلا اطلاع للمالك كالتقاط وبيد الاولياء على اموال المولى عليهم من حاكم او وصي او اب او جد
امين لا حاكم فانه استيمان من الشرع وبيد المالك على الزكوة والخمس ما لم يتعد ولم يفرط في الاداء واليد على مجهول المالك ومثل الثوب الذي اطارته
الريح والمال الماخوذ من يد سارق وغاصب بلا اطلاع المالك والظاهر من كلام الفقهاء ان الضابط في الاستيمان هو حصول الاذن من الشارع او المالك
في وضع اليد والتصرف فان كل مقام تحقق فيه ذلك فهو داخل في باب الامانات غير مستعقب للضمان وهذا مشكل من جهات منها انهم حكموا
بضمان المقبوض بالسوم على قاعدة على اليد ما اخذت مع انه مقبوض باذن المالك ومنها انهم ذكروا ان المال المقبوض بالعقد الفاسد مضمون
كما ذكرناه سابقا مع انه مقبوض باذن مالكه ومنها ان المال التالف قبل الاقباض في عقود المعاوضات مضمون على صاحب اليد وان كان باقيا
في يده باذن المالك ومنها ان الغاصب اذا اذن له المالك في البقاء في يده ولم يصرح بانه وكيل في القبض من جانبه يبقى مضمونا عليه ومجرد الاذن
في البقاء لا يرفع الضمان وان رفع اثم الغصب والعدوان ومنها انه في باب مجهول المالك صاحب اليد ماذون في الصدقة مع انه ضامن وبالجملة دعوى ان
كل اذن من المالك او الشارع في التصرف موجب لعدم الضمان لا وجه له ومنها ان اكل المال في المخمصة ماذون في الاخذ مع انه ضامن ومنها ان الصانع
والطبيب ونحو ذلك ماذون في التصرف في المال مع انه ضامن لما تلف في يده عندهم ونحو الملاح والمكاري والاجير وغير ذلك فمجرد كون الاذن
مسقطا للضمان كما ترى والذي يقتضيه النظر ان يقال ان الاستيمان عبارة عن اذن المالك او الشارع في قبض المال والتصرف فيه لمصلحة المالك لا
لمصلحة القابض نفسه ولا للمركب منهما بل المعتبر هو كون هذا القبض للمالك اما لدفع ضرر عنه او حصول نفع له مع كونه ماذونا من المالك او من الشرع

نو

فهو اخص من الاذن مطلقاً وليس كل ماذون امينا كما اوضحنا فنقول في مثل الامثلة التي ذكرناها من الودعي والمرتهن والمستاجر والوكيل ونحو ذلك
التي حكم فيها الاصحاب بانهم امناء لا يضمنون الا بالتعدي او التفريط ليس القبض الا لمصلحة المالك ومن جهة ذلك سمي امينا واما فيما ذكرنا اخيرا من الامثلة
فليس كذلك ويحتاج تنقيح البحث في هذا المقام الى بسط في الكلام فنقول ان الصانع والطبيب والنجار ونحو ذلك انما يقبض المال لمصلحة نفسه وهو طلب
الاجرة والمالك انما يدفعه اياه طلبا للاصلاح دون الافساد فليس له امانة صرفة وكذلك من يتصرف في مجهول المالك يحفظ لمصلحة المالك ولكن
التصدق او التملك من دون الضمان لا مصلحة فيه للمالك ومثله القابض بالسوم فانه وان كان فيه رخصة للمالك لكن عمدة القبض انما هو لملاحظة مصلحة
نفسه حتى يسلم عن الغبن والخطأ والمال المقبوض بالعقد الفاسد لا شبهة في كونه لمصلحة القابض لانه بازاء العوض الغائب منه وكذلك ما بقي في يد المالك
قبل الاقباض فانه لانتظار الاقباض من الجانب الاخر لمصلحة غيره ولذلك لو وكله المالك في قبضه فصار امينا للمالك لا يضمن واوضح من ذلك اذن
المالك للغاصب في البقاء فانه لرفع الضيق والمعصية والفورية عن الغاصب لا لمصلحة المالك نعم لو وكله في القبض من جانبه كان كذلك وان ارتفع الضمان
وبالجملة الاستيمان عبارة عن كون هذا الاذن والاقباض لمصلحة المالك وانت اذا تاملت في مقامات الامانة وجدت كلها كذلك بعكس ضمان الامين ليس
من جهة الاذن اذ هو اعم من ذلك كما اشرنا فتحقق انه نوع بعد ذلك في الامانة مسئلة والاذن مسئلة اخرى ويختلف الكلام بالحيثيات نعم يعتبر الاذن
في معنى الامانة اما من جانب المالك او من جانب الشرع هكذا ينبغي ان يحقق المقام واذا عرفت موضوع الاستيمان فنقول الوجه في عدم ضمان الامين
امور احدها الخبر المعروف من انه ليس على الامين الا اليمين فانه ناف لسائر الضمانات بعموم المستثنى منه المقدر فاخذ الغرامة منه لما تلف بيده مناف
لمدلول الخبر وثانيها اجماع الاصحاب قديما وحديثا على ذلك فانهم يتمسكون في الموارد التي اشرنا اليها وغيرها في عدم الضمان بانه امين من دون نكير
على ذلك فيعلم من ذلك اطباقهم على ان الامين ليس عليه ضمان وهو الحجة وثالثها الاجماع المحكي على ذلك حد الاستفاضة بل التواتر على
اختلاف الموارد والمقامات ورابعها ان الامين بعد كونه قابضا للمال لمصلحة المالك فقط على ما بيناه من معنى الاستيمان يكون داخلا في جملة
المحسنين وقد مر ان الاحسان يسقط الضمان في العنوان السابق بنص الكتاب واجماع الاصحاب وخامسها ان ضمان الامناء يوجب انسداد باب الاستيمان
فيلزم من ذلك العسر والحرج العظيم المنفيان بالادلة والروايات لاحتياج الناس الى تقابض الاموال لمصلحة الملاك فلو كان هذا مضمونا عليهم لامتنعوا
عن القبض غالبا من الضرر ويلزمه التعطيل الموجب للحرج وسادسها ان الضمان على الامناء يوجب الضرر عليهم بلا سبب في ذلك مع انه منفي في الشرع
اللهم الا ان يقال انه بقبضه لذلك قد اقدم على ضرر نفسه لا باضرار الغير وهذا انما يتم فيما كان مكلفا بوضع اليد من قبل الشرع فتامل وسابعها
ان الاذن على هذا النحو بمعنى كونه لمصلحة المالك من المالك ومن الشرع يدل على عدم كون الضمان على القابض لو تلف فيكون كالاذن الذي صرح فيه بعدم
الضمان اذ القرينة تقوم مقام التصريح وثامنها ان الاذن الذي دل معه الدليل على عدم الضمان مسقط له وفيما نحن فيه كذلك ولا يخفى ان الاستيمان
رافع للضمان الذي لليد اما لو اتلفه فهو ضامن وكذا لو تعدى او فرط اما لو تلف بيده من دون بنائه على الاتلاف واتلفه اجنبي فلا ضمان عليه وذلك
واضح **عنوان** من جملة المسقطات للضمان هو الاقدام بمعنى ان المالك اذا اقدم على اسقاط احترام ماله وبنى على عدم العوضية
سقط ضمانه ومنشا كونه مسقطا للضمان ان السبب للضمان انما هو احترام ماله وهو اسقطه بنفسه وما دل من الخبر على انه لا يحل مال امرء الا بطيب
نفسه فاذا اقدم على عدم الضمان فقد طابت نفسه بتصرف الغير بلا عوض فلا وجه للضمان وما دل من الروايات الكثيرة على جواز الاخذ والعطية والتبرع
بالاعمال والاموال من دون غرامة على المتبرع البتة ولا فارق بين ما ورد فيه النص وغيره وما ورد في ادلة الضرر والضرار من امر النبي صلى الله عليه وآله بقلع النخلة
من دون ضمان نظرا الى ان صاحبه اسقط احترامه واقدم على ضرر نفسه ومن ذلك يظهر ان الضمان انما هو لرفع ضرر المالك المنفي في الشرع فاذا اقدم
المالك على ضرر نفسه بنفسه فلا وجه للضمان مضافا الى ما يظهر من اجماع الاصحاب على ذلك حيث يستندون في نفي الضمان بان المالك قد اقدم عليه
منها في مسئلة عدم جواز رجوع المشتري من البائع الفضولي بثمنه مع علمه بالفضولية في صورة التلف فانهم ينقلون الاجماع فيه على عدم ضمان الفضولي
وعللوه بان المشتري قد اقدم على ذلك ومنها في اقدام المشتري مع العلم باباق العبد ونحو ذلك من سائر العيوب فانه لا ضمان على البائع لان المشتري مسقطه
اقدامه ومنها في صورة معاوضة الكامل مع الناقص كالمجنون والصغير فان دافع ماله للناقص قد اقدم على اتلاف ماله فلا ضمان على القابض ولا يخفى

بالمعاوضة بل لو اودع عنده او اعاره او نحو ذلك وان كان هناك يجتمع سببا لعدم الضمان ومنها في صورة ما رجع المغرور على الغار في ارض للغير او بنى عليها او غرس او نحو ذلك فانه لا ضمان على المغرور في هذه الغرامات لان بنى امره على اتلاف ماله وضرر نفسه ولا يفيد هنا الغرور لان الغرور انما يتحقق في الموضوعات والمستغير فلا غرر بتقصيره في تعلم الحكم الشرعي وقد اقدم على نقص نفسه وفي المسئلة خلاف معروف ومنها في ارتداد الزوجة قبل الدخول فانه اقدام على ابطال مهرها واسقاطه ومنها اسلامها فانه ايضا اقدام منه على سقوط مهره مع تمكنها على علقة النكاح باسلام الزوج قبل انقضاء العدة ومنها في نشوز الزوجة فانه اقدام على اسقاط نفقتها ولا اخراج لها ومنها امساك الذي المعرض للحرب لمثله فانه اقدام على سقوط قرضه وليس كذلك في الخمر ومنها تلف مال الغاصب بيد المغصوب الى مالكه من اجرة وتجربة بنيان او نحو ذلك فان ذلك اقدام عليه لغاء بعلمه فان الغصب لا يلزم بذلك كله شرعا ومنها عدم ضمان مال الغاصب المصروف في المغصوب كالنفقة وغيرها وان ادى الى المغصوب زيادة متصلة ووصل الى يد المالك لاقدامه على اتلاف ماله بنفسه كذا كل باغ وعاد وظالم وسارق وغاصب ونحو ذلك بالنسبة الى ما يترتب على اعمالهم من الغرامات واتلافات النفوس والاطراف كلها انما هو باقدامهم على ذلك بل على اعمالهم الشنيعة ولا اقدام المسلم وماله وعمله وعرضه محترم ما لم يسقط احترامه ومن هذا الباب عدم ضمان الاموال التي يعرض عنها صاحبها فان مسئلة الاعراض معروفة عندهم يذكرونها في كتاب الصيد والكلام في ذلك طويل يحتاج الى عقد باب وتأسيس كتاب وبالجملة فهو ايضا داخل في الاقدام فان المالك باعراضه قد اقدم على عدم العوض وصار مباحا لكل من اخذه وخرج عن ملكه بذلك ولولا معروفية ما وانت اذا تتبعت كلمة الاصحاب تطلع على موارد كثيرة لقاعدة الاقدام غير ما اشرنا اليها على الاستعجال وبقي الكلام في قولهم ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده وقد بينا المراد منه في بحث القبض بالعقد الفاسد وعدنا سابقا ذكر وجه عدم الضمان في هذا الباب فقولهم العقد الذي لا يضمن بصحيحه ان كان من الامانات كالوديعة فيمكن ان يقال انه فاسد ايضا كذلك فان القبض لمصلحة المالك فيجري فيه الوجوه السابقة في عدم الضمان ولا فرق بين الصحيح والفاسد في ذلك ولكن هذا الكلام لا يجري في الكل فان الهبة والوقف والسكنى والتحبيس والعارية والشركة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والوكالة ونحو ذلك لا يمكن ان يقال ان كل مقبوض بذلك انما هو لمصلحة المالك صرفا وان كان في بعضها كذلك وكذلك يشكل القول بعدم ضمان المستأجر العين المستأجرة في العقد الفاسد ايضا من جهة انه لمصلحة المالك وان كان له وجه اشرنا اليه وبالجملة تتميم هذه القاعدة بقاعدة الامانة مشكل اذ بينهما عموم من وجه لعدم امكان جعل الهبة امانة وان قلنا ان عدم الضمان انما هو من جهة اذن المالك فيرد عليه بحثان احدهما ما اشرنا اليه سابقا ان مجرد الاذن لا يسقط الضمان كما حققناه وثانيهما ان الاذن قد يقيد بصحة العقد كما ذكرناه في ضمان المقبوض بالعقد الفاسد نظرا الى ان الاذن في ضمن الهبة فاذا فسدت فقد ارتفع الخصوصية ولا يعلم ارتفاع الكلي اذ لا بقاء للمقيد بدون قيده وبالجملة الكلام في غير عقود المعاوضة كعقود العوض من هذه الجهة فلا يمكن القول بان الاذن هنا مطلق وهناك مقيد ومن ذلك يظهر الجواب عما قيل انه اذن في التلف بلا عوض فلا ضمان لانا نقول انه اذن على ذلك التقدير اي تقدير الصحة ولم يعلم الاذن على تقدير الفساد فان قلت مع العلم بالفساد فالبحث في عدم الضمان لانه اذن على كل حال قلت هنا ايضا يجري ما سبق من الكلام في عقود المعاوضة فانه يمكن ان يقال بتقييد الاذن بكون ذلك مثلا هبة او وقفا وان علم فسادا لكن لا مانع من قصده ذلك تشريعا كما في العبادات فيكون الاذن على تقديره ووقوع هذا التشريع فلا يعم صورة عدمه وفي عمومه تردد جدا فانه محل تامل وان قلنا ان ذلك من باب قاعدة الاقدام فلا اشكال ايضا بان الاقدام انما هو على فرض صحة العقد واما على فرض البطلان فلا اللهم الا ان يقال انه لا مدخل للصحة والبطلان في المالك على كل حال بنى على انه لو تلف في يد القابض لا ضمان عليه ورضي بذلك وهذا المقدار يكفي في سقوط الضمان ويمكن ان يقال ان العمدة في هذا الجزء من القاعدة وهو ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده انما هو الاجماع وان امكن ادراجه تحت الاقدام ايضا في وجه وبحث الاذن ايضا في وجه اخر وفي المقام ابحاث تركناها لاشتغال البال واعتمادا على فهم الفقيه النبيه المتدرب فيه

عنوان من جملة المسقطات للضمان قاعدة جب الاسلام ما قبله والاصل في ذلك الخبر المعروف المشهور المتلقى بالقبول المروي عند العامة والخاصة عن النبي صلى الله عليه وآله ان الاسلام يجب ما قبله وروي في البحار ذكروا ان امير المؤمنين عليه السلام انه جاء رجل الى عمر بن الخطاب فقال اني طلقت امرأتي في الشرك تطليقة وفي الاسلام تطليقتين فما ترى فسكت عمر فقال له الرجل ما تقول قال كما انت حتى يجيء علي بن ابي طالب فجاء علي عليه السلام فقال قص عليه قصتك فقص عليه القصة فقال

على عدم هدم الاسلام ما كان قبله هي عندك على وحده اذا عرفت هذا فالكلام في هذا المقام يقع في مقامين احدهما بالنسبة الى كون الاسلام
يجب ويهدم ما قبله بالنسبة الى الضمانات التي هي محل البحث وثانيهما بالنسبة الى صحة بيان الاسباب الشرعية كما استفيد من خبر النجاشي المقام الاول بالنسبة
الى الضمان فنقول قد عرفت مما ذكرناه في اسباب الضمان انه قد يكون باليد وقد يكون بالاتلاف وقد يكون بالتعدي والتفريط وقد يكون بالتعهد اما
نفس وقد يكون بخطاب شرعي وقد يكون بغرور وقد يكون بعقد وقد يكون بقبض في العقد الفاسد وقد يكون بتلف قبل القبض وهذه الضمانات
كلها يندرج تحت اقسام ثلثة احدها ما كان حقا لله من دون مدخلية حق مخلوق فيه كالعبادات الصرفة وبعض افراد الماليات كالعتق في كفارة
ونحوه ونذر الوقف مسجدا ونحوه ونظائر ذلك وان كان في هذه الامثلة نوع مناقشة وثانيها ما كان حقا للمخلوقين كضمان الاتلاف والجنايات
والديون ونحو ذلك وثالثها ما كان مركبا من الامرين كالزكوات والاخماس والنذور وامثال الكفارات وعلى التقادير الثلثة فاما ان يكون السبب
الموجب لاشتغال الذمة في دين الاسلام موجبا لاشتغال الذمة في الكفر ايضا بمعنى انه شيء يعلم الكفار من دينهم انه مضمون عليهم سواء كانوا ذميين
او حربيين او ليس كذلك بمعنى ان معتقدهم في دينهم عدم الضمان وان كان في شرع الاسلام موجبا للضمان فالاقسام ستة اذا عرفت هذا فنقول
ظاهر الاصحاب ان الحقوق المختصة بالمخلوقين سواء كان بضمان يد او اتلاف او جناية او نحو ذلك من الطرق لا تسقط عن الكافر باسلامه واما
الحقوق الالهية وان كان فيها تعلق بالمخلوقين ايضا فتسقط عنه بالاسلام ولم يحضرني كلام لهم مفصل بين ما كان في دينهم موجبا للضمان
ام لا في القسمين وبالجملة فهذه القاعدة في كلامهم في غاية الاجمال ولم يتعرضوا لها الا في فروع خاصة في ابواب الفقه اغلبها في العبادات فلا بد من تنقيح
القول في ذلك على حسب الدليل فهنا ابحاث ستة احدها في حقوق الله المختصة به مع عدم اعتقادهم بها في دينهم والظ ان الاسلام يجبها مطلقا
للخبر والظاهر الاجماع فلا يجب عليه قضاء العبادات البدنية وكذا المالية التي تتعلق بذمتها من عتق ونحوه بحيث لا مدخل للمخلوقين فيه وهذا
القسم واضح الدخول تحت الخبر وثانيها الحقوق لله ايضا مع اعتقادهم باشتغال الذمة بها في كفرهم كما لو كان في دينهم ان قتل الخطا يوجب عتق
رقبة مثلا ونحو ذلك ثم اسلم فهل الاسلام يجب ذلك ايضا ام لا وجهان من اطلاق الخبر ومن جهة ان الظاهر من الخبر ان الاسلام يجب ما قبله مما لو كان
مسلما لاشتغلت ذمته وبعبارة اخرى الظ ان الاسلام يجب ما يلزم الانسان من جهة الاسلام فاذا اسلم الكافر فالشيء الذي اشتغلت ذمته به على
الاسلام من جهة دين الاسلام يسقط عنه لا ما اشتغلت ذمته به بسبب اخر ويمكن الجواب بان المقام ايضا كذلك فان الاشتغال بعتق رقبة مثلا في المثال
المذكور ان لوحظ على مقتضى دين الكفر فلا اشتغال في الواقع لان الدين منسوخ او باطل من اصله غير مجعول من الله ومجرد الاعتقاد لا يوجب
الضمان فلا ضمان من جهة غير الاسلام وان لوحظ ضمانه من جهة الاسلام لانه مكلف بالفروع فهو يسقط بالاسلام للخبر وثالثها الحقوق المشتركة
بين الله وبين المخلوقين كالزكوة والخمس ونحو ذلك مع عدم اعتقادهم بها في دينهم والحكم في هذا الفرض كالاول وظاهر الخبر يشمله لان ثبوت
ذلك كله من جهة دين الاسلام وكلام الاصحاب ان حقوق المخلوقين لا تسقط لا يريدون به العبادات المالية فانهم صرحوا بسقوطها عن
الكافر بالاسلام ورابعها الحقوق المشتركة مع اعتقادهم بها كما لو كان معتقدا ان من نذر شيئا للفقير يجب دفعه اليه ولم يدفع ففي سقوطه الوجهان
السابقان في القسم الثاني ويجيء فيه الاشكال الذي سبق ذكره ويندفع بما قررنا هناك فتدبر وخامسها حقوق المخلوقين الصرفة مع اعتقادهم
بها في دينهم كالديون وضمان المغصوب ونحو ذلك والظاهر من الاصحاب عدم السقوط بل دخول هذا الفرض تحت قولهم بعدم سقوط حقوق المخلوقين
متيقن ولعل الوجه في ذلك ان الرواية لا ينصرف اطلاقها الى هذا الفرض فان المتبادر منه العبادات وهو غير بعيد مع احتمال ما ذكرناه من الوجه
من ان اشتغال الذمة بهذه الاسباب ليس من جهة الاسلام فان مقتضى الاديان كلها ذلك والظاهر من الخبر ان الشيء الذي ثبت في دين الاسلام ولم
يات به الكافر لان الكفر مانع منه او موجب لعدم الاعتقاد به فالاسلام يجب ذلك لا ان كل ضمان في حالة الكفر يسقط بالاسلام وان كان معتقدا
ذلك ولم يكن الكفر مانعا من ادائه ولا يمكن ان يقال هنا ايضا يمكن ان يقال ان دينهم اما منسوخ او باطل من اصله فهذه الضمانات ليس من جهة دينهم
بل من جهة دين الاسلام في الواقع فينبغي ان يسقط لانا نقول هذه الغرامات من جهة قضاء ضرورة العقل بذلك والا لما استقام النظام ولا مدخل
لحيثية الدين في ذلك والشرع في هذه الامور مقرر لما حكم به العقل او جرى به طريقتهم والخبر دال على سقوط ما كان للدين مدخلية في ذلك او

هذا الاعتراض على ما ذكرنا في القسم الثاني والرابع من كون الدين الذي لهم منسوخا فلا يثبت ولا ضمان الا في دين الاسلام نظرا الى ان الفرضين

السابقين انما هو من العبادات لا يتعقل الا بملاحظة الدين وخطاب الشرع بخلاف المقام فانه معاملة صرفة يقتضيه ضرورة العقل ابقاء للنظام

بعد دخول ذلك تحت الخبر المقتضي بعد دخول نية الضمان فتدبر وسادسها حقوق المخلوقين مع عدم اعتقادهم به في دينهم كما لو لم يعتقدوا

ان قتل العمد فيه القصاص او كون الدية على العاقلة مثلا فاسلم احد العقلاء بعد استقرار الدية في ذمته فهل يسقط عنه ذلك في الاسلام

ام لا مقتضى عموم الخبر السقوط وظاهر اطلاق الاصحاب ان حق المخلوق لا يسقط عدم السقوط ولا يجري هنا الوجه المتقدم في القسم الخامس

من عدم كون ذلك من جهة الاسلام والدين فلا يسقط الا ان يقال دخل اللازم بغير فيه اهل الاديان جميعا وكون الدية على العاقلة شيء قضى به

الشرع والا فلم يكن مقتضى العقل ذلك فليس الا من جهة الدين والفرض ان الكافر لا يعتقد ذلك فلا وجه لعدم السقوط والقوي عندي في هذا

الفرض ايضا السقوط لاطلاق الخبر وكلام الاصحاب لا يعلم منه الشمول لهذا الفرض ايضا بل الظاهر منه الفرض الخامس فتدبر المقام الثاني في جب

الاسلام ما قبله من سائر الاسباب كاسباب الوضوء والغسل واسباب الغسل بالفتح واسباب تحريم النكاح من رضاع او مصاهرة او وطي في عدة او لا

بعل ولواط بالنسبة الى ام الموطوء وبنته واخته وظهار وايلاء وتطليقات موجبة للتحريم المؤبد والتحريم حتى تنكح زوجا غيره واسباب الحدود

الشرعية كالزنا واللواط وشرب الخمر والقذف ونحو ذلك واسباب التعزير من المعاصي التي لا مقدر له وهكذا البحث في شرائط التكاليف كما لو حصلت

في زمن الكفر كانقضاء حول الزكوة ونحو ذلك في حال الكفر مع اسلامه قبل تعلق الوجوب ولو اسلم بعد تعلق الوجوب فلا بحث في السقوط وبالجملة

سائر الاسباب التي لا تعلق لها بالاموال ولا بالعبادات الصرفة وكذلك شرائط التكاليف بقول مطلق واسبابها كلها اذا حصل في حالة الكفر واسلم

قبل تعلق الوجوب في الاخيرين ومطلقا في الاول فهل الاسلام يسقط الشرط عن التاثير والسبب فيرجع الى الاصل المتبع في ذلك المقام كاصل

الطهارة بالنسبة الى اسباب الحدث والخبث واصالة بقاء الحل بالنسبة الى اسباب تحريم النكاح واصالة البراءة عن الحدود واصالة عدم التكليف في زكوة

او خمس او حج او نحو ذلك مما قد اجتمع شرائط وجوبها حال الكفر ولكن لم يتعلق الخطاب بعد فلا بد في الوجوب من استيناف الشرائط من حول ونصاب

ونحو ذلك وبالجملة يعتبر في هذه الاسباب والشرائط كلها حصولها في حالة الاسلام ام ليس كذلك بل جب الاسلام ما قبله انما هو بالنسبة الى التكاليف الثابتة

في حال الكفر من اصل الشرع مالية او غيرها واما الاحكام الوضعية فلا يجب الاسلام ذلك ولا يسقطها والمحتمل هنا امور احدها القول بانه يجب

ذلك كله ايضا لاطلاق او عموم يجب ما قبله ولا يحتاج الخبر الى السند هنا بالشهرة حتى يقال لم يعلم من فتوى الاصحاب ذلك لان الظاهر كون الخبر من

المسلمات في السند وحيث كان السند مسلما فلا يحتاج في خصوصيات المدلول الى الانجبار مضافا الى ان السبب في ذلك هو اللطف من الشارع والترغيب

الى الاسلام وهو موجود في المقام ايضا مع ان الشرع مبني على اسقاط حقوق الفقراء والسادة وسائر المخلوقين بعد ثبوتها وتحققها في الذمة

فلان يسقط سائر الشرائط والاسباب بالاولوية لانها اما ليست حقوقا مخلوقية كما في الاسباب واما مخلوقية قبل تعلقها كما في شرائط الوجوب وكلما

اولى بالسقوط من حق المخلوق الثابت في الذمة مضافا الى ان رواية النجار دلت على ان التطليقات الثلث التي هي سبب التحريم اذا وقع بعضها في حال

الكفر ويصير المدار على ما وقع في حال الاسلام ولذا قال عليه السلام هي عندك على واحدة لانه كان طلق في الاسلام تطليقتين فيبقى الواحدة ولا عبرة

بالطلقة الواقعة في اثناء الكفر فتدبر واذا ثبت الجب هنا بالنص ثبت في سائر الاسباب والشرائط بعدم القول بالفرق مع ان قوله عليه السلام فان الاسلام هدم

ما قبله في قوة قضية كلية شاملة للجميع لا حاجة الى التمسك بعدم القول بالفصل فان المورد لا يخصص العام وثانيها القول بعدم الجب مطلقا فان الخبر

المشهور وهو جب الاسلام ما قبله لم يعلم العامل به في هذه المقامات وليس فيه عموم يجب لشمول هذه كلها والمتيقن منه ما ذكرناه في المقام الاول وليس

هذه المقامات الا كحقوق الناس الصرفة في عدم السقوط ورواية النجار ضعيفة غير مجبورة ولم يعهد من الاصحاب الفتوى بها ولو عمل بها لاقتصر على

موردها من الواقعة الخاصة ولا يتعدى الى غيرها ويرجع الى مقتضى الادلة من استصحاب الحكم الثابت في حالة الكفر لانهم مكلفون بالفروع

على ما بين الامامية ويأتي البحث فيه ان شاء الله وثالثها التفصيل ولا يصح الفرق بين ما ورد فيه خبر النجار وغيره فيجب في الاول دون الثاني والثاني

الفرق بين الحدود والتعزيرات ونحو ذلك وبين اسباب الحل والحرمة والوضوء والغسل فيجب في الاول دون الثاني والثالث الفرق بين الشرائط والاسباب

مجبور

الاول

بجر

فيجب في الثاني لانه شيء ثبت قبل الاسلام فيدخل تحت الخبر بخلاف شرائط الوجوب على ما مثلنا فان الخطاب فيه بعد الاسلام فلم يكن قبل الاسلام
شيء حتى يجبه ولذلك افتى الاصحاب بان الكافر اذا اسلم قبل حلول الحول بلحظة وجبت عليه الزكوة مثلا لتعلق الخطاب عليه وهو مسلم فلا يجب في الثمرة
والرابع الفرق بين اسباب التكاليف واسباب الوضع فيجب في الاول كسبب الغسل ونحوه ولا يجب في الثاني كسبب حرمة النكاح والخامس الفرق بين السبب
التام في حالة الكفر كالجنابة والحيض والحدث الاصغر والرضاع الكامل والزنا واللواط ونحو ذلك من جهة كونهما سببين لتحريم النكاح او غير
ذلك من الاحكام سواء كان بين السبب الناقص الذي حصل بعضه في حال الكفر وبعضه في حال الاسلام كانفساد الطلقات في خبر الحجار والرضعات
لو فرض كمال النصاب في حالة الكفر والاسلام معا فنقول ان الاسلام يهدم الثاني عملا برواية الحجار والحاقا لما عداه مما هو نظيره دون الاول
لاجمال الخبر العام او عدم انصرافه اليه وورود خبر الحجار في السبب الناقص واشعار لفظ الهدم بذلك والمسئلة في غاية الاشكال يحتاج الى تتبع كلمات
الاصحاب وسعة المجال وان كان القول بالجب في ذلك كله غير بعيد سيما في الحد ونحوه وبقي الكلام في امور هي كالتتمة للمسئلة احدها ان المخالف هل هو
كالكافر في هذا الحكم بمعنى ان الاستبصار فيه ايضا يجب ما قبله ام لا بعد ما بينا من انه يجب ايضا في حال الايمان ولم يتعرض الاصحاب للمسئلة وانما
ذكروه في بعض المقامات وظاهر كلامهم في المخالف وجوه من احدها السقوط لو كان المخالف اتى بالتكاليف على ما هي عليه في مذهبه بحيث
لم يقصر في اعتقاده كما ذكروه في الصلوة وثانيها السقوط لو اتى به موافقا لمذهبنا في الاركان ولو خالف مذهبه وثالثها مخالفا لمذهبنا او
وافق مذهبه وقد ذكر بعضهم ذلك في الحج وثالثها احتمال الامرين بمعنى انه يسقط ان وافق مذهبنا ومذهبهم كالزكوة مع شرائطها اذا اعطاها
المؤمن الفقير وبعبارة اخرى وضعها في موضعها والا فلا يسقط ويحتمل السقوط مطلقا الحاقا بالكافر وادخالا تحت افراد الكفر على ما يراه بعض
من تقدم وبعض من تأخر ويحتمل عدم السقوط مطلقا لشرطية الايمان المانع عن حصول الامتثال في حال المخالفة ولاستصحاب التكليف المانع عن السقوط
ويحتمل سقوط ما لم يكن معتقدا به حال المخالفة الحاقا بالكافر فيهما للعلة وعدم سقوط ما كان يعتقده لما دل من الالزام بمعتقده ويحتمل سقوط ما اتى
به على معتقده مطلقا ويحتمل سقوط ما لم يعتقده اصلا وما اعتقده واتى به على نحو ما اعتقده والروايات الخاصة واردة في باب الزكوة وغيرها فان
كان في المقام دليل خاص فهو المتبع والا فمقتضى القاعدة عدم السقوط وان كان الحاقه بالكافر له وجه والظاهر ان الاصحاب يقولون به في غير الزكوة
او في غير الخمس ايضا ولعل الكافر اشرف من المخالف في وجه فلا ينبغي الحاقه به في هذا الحكم الدال على اللطف بالنسبة الى الكافر لعلة التأليف وثانيها ان
الكافر المنتحل للاسلام كالخوارج والغلاة والنواصب والمجسمة ونحو ذلك اذا رجع الى الاسلام فظاهر اطلاق الاصحاب انه ايضا كالكتابي والوثني في هذا
الحكم وهو مشكل الا ان المتبادر من الخبر انه اهل الاسلام المسبوق بكفر صرف لا المتدين بالاسلام فيه ويمكن الحاق هذا القسم بالمخالف سيما النواصب
فانهم من جملتهم غاية ان تفريطهم ادخلهم في الكفار وبالجملة فحكم هذا القسم من الكافر محل تردد وتامل وثالثها ان الكافر اذا اسلم والمخالف
اذا استبصر وهو في اثناء عبادته كما لو فرض ان المخالف توضأ وشرع في الصلوة وامر في اثنائه ونحوه غيره من العبادات ويفرض في الكافر ايضا في الصوم
فانه لو اسلم في نهار رمضان وهو لم يأت بشيء من المفطرات اصلا فعلى القول بالجب في المخالف فهل يجب هنا ايضا بمعنى ان هذه العبادة ساقطة عنه
بالمرة او يجب ما مضى منه دون ما بقي فيأتي على طريق الايمان والاسلام فيما بقي او لا يجب مطلقا بل يجب الاتيان بهذا العمل من رأس اداء او قضاء ان لم يكن
قبل الاسلام والايمان بتمامه وجوه واحتمالات والاقوى بالدليل هو الاوسط ورابعها ان الواجبات الموسعة اذا اسلم الكافر وقد مضى من وقتها
مقدار ادائها جامعة للشرائط خالية عن الموانع وهو لم يكن اتى بها فهل يسقط منه هذا التكليف ام لا يسقط وجهان من تعلق الخطاب به قبل الاسلام
فيكون داخلا في عموم الخبر ومن استمرار الخطاب في اثناء الوقت الموسع واستصحاب اشتغال الذمة والشك في شمول الدليل لهذا الفرض ويشكل
الثاني بان هذا التكليف واحد فمتى سقط بالنسبة الى الباقي اذ لا تعدد فيه واحتمال كون الاسلام كاشفا عن عدم سقوط هذا التكليف عنه اول
الدعوى والاقوى السقوط سيما بعد ملاحظة ان الواجبات الموسعة ما دام العمر كصلوة الزلزلة وقضاء الصلوات اليومية ونظائر ذلك من العبادات
والنذور فانه لا ريب في سقوطها بالاسلام حتى لو لم يبق من وقتها مقدار الاداء فان الكافر اذا اسلم في شهر شوال فلا ريب في عدم وجوب قضاء رمضان
عليه واي فرق بين الواجب المتوسع ما دام العمر وبين غيره سيما بعد ملاحظة ان قضاء رمضان موسع بحسب الرخصة الى رمضان الاتي وان كان موسعا

كالتتمة

بجيب الاجزاء ما دام العرف قيد تحقيق قوله ان مّا من جملة مسقطات الضمان الاذن ممن له السلطنة على المال من الشارع كالمالك والوكيل و
الوصي والولي والامين ونحو ذلك والاذن اما في التصرف وان لم يحصل من احد منهم ذلك والاذن عبارة عن رضى المالك ومن بحكمه في التصرف
واثبات اليد وهو قد يكون قبل التصرف وهو المسمى بالاذن وقد يكون صريحا وهو ما دل عليه اللفظ بالمطابقة كقوله تصرف في مالي
او كل منه او اخلعه او نحو ذلك مما لم يذكر وامثال الصريح التضمني مع انه ليس من الصريح فكما الاجزاء بل هو داخل في الصريح كما اذا اذن في التصرف في مجموع
شيء كل منها جزء منه فان الاجزاء ماذون فيها بالتضمن اللهم الا ان يقال كون الاجزاء مدلولا تضمنيا للمجموع المركب يستلزم دلالة اللفظ
تصرف او افعل ونحو ذلك من الالفاظ الدالة على الاذن عليه بالتضمن لان الاذن على المجموع المركب ليس مركبا من اذن بالابعاض فيها الماذون فيه مركب
من ابعاضه لا الاذن ونظير ذلك ما قلنا به في ان دلالة الواجب على وجوب اجزائه بالالتزام دون التضمن لان كان الواجب مركبا من اجزائه لكن
وجوبه ليس مركبا من وجوبات اجزائه فاللفظ الدال على الاذن في المركب ليس دالا على الاذن في الاجزاء بالتضمن كما ان اللفظ الدال على وجوب المركب
ليس دالا على وجوب اجزائه تضمنا لكن يبقى شيء وهو ان خروج ذلك عن التضمن يوجب دخوله في الالتزام وقد ذكروا ان الالتزام عين الاذن الفحوى فيكون
هذا الفرض داخلا في الفحوى مع انه ليس داخلا فيه والذي اراه ان مرادهم من الاذن الصريح ما دل عليه منطوق اللفظ وبعبارة اخرى ما كان
اللفظ دالا عليه في مرتبة التكلم والنطق لا بعد ملاحظة شيء اخر بحيث يستند اليه الاذن بالقول بمعنى يصح ان يقال قد اذن له وتلفظ
بالاذن سواء كان هذا من المطابقة او التضمن فان المدلول التضمني داخل في الصريح وليس مرادنا من الصراحة هنا صراحة الدلالة والا لكان الالتزام
ايضا قد يكون صريحا بل المراد من الصراحة كون المدلول مستفادا من اللفظ بمقتضى الوضع الافرادي لا تنبيها فهو مستفاد من ملاحظة التركيب فلتسم
المطابقة والتضمن بدون الالتزام وقد يكون بالفحوى وهو الاذن المستفاد من اللفظ لكن بدلالة الالتزام العقلي او العرفي او العادي وبالجملة بحيث يفهم
الماذون من اللفظ الرخصة في ذلك يدل على الرخصة في الصلوة في بيت المضيف بالالتزام ونظائر ذلك وقد يكون بشاهد الحال المراد به القرينة
الحالية الدالة على الرضا بالتصرف كالصداقة والقرابة ونظائر ذلك وبعبارة اخرى رابطة توجب ملاحظتها الاطلاع على رضا المالك بعد عدم منعه عنه
ولا يخفى ان الاذن الصريح والفحوى على ما ذكره بعضهم من اختصاصهما بدلالة اللفظ لا يشمل ما وقع بالاشارة او بالكتابة فانهما ليسا من
افراد اللفظ فينبغي على ذلك دخولهما تحت شاهد الحال مع ان بعضهم لا يشمل ذلك والظاهر انهما داخلان تحت الصريح والفحوى بمعنى
انهما قائمان مقام اللفظ فان كان دلالتهما على الاذن باصل المدلول والمنطوق بمعنى ملاحظة الوضع الاولي الافرادي فهما داخلان في
الصريح وشاهد الحال غير ذلك في الصورتين ولا فرق في دخولهما تحت الاذن بين قدرة المشير والكاتب على التلفظ او عجزه عنه لعين الاستعمال
لسان او نحو ذلك وعلى التقادير كلها فتارة يلاحظ الاذن بالنسبة الى الحكم التكليفي وهو الحل والحرمة بمعنى كون الاذن سببا للحل وتارة
يلاحظ بالنسبة الى الحكم الوضعي وهو ارتفاع الضمان وعلى التقادير كلها فتارة يكون الاذن من هذه الاسباب مظنونا وتارة يكون
مقطوعا بالعلم العادي الذي عليه المدار في الاحكام وعلى التقادير كلها فتارة يتصف العلم والظن بالواقع بمعنى كون الواقع كما اعتقد
المتصرف او لا يتصف فالاقسام ستة وخمسون والبحث في مقامين المقام الاول بالنسبة الى الحكم التكليفي فنقول اما الاذن اللاحق للتصرف المسمى بالاجازة
فلا ثمرة في حكم الحلية فان المكلف في حال التصرف فيه لم يكن ماذونا من المالك فهو اتى بالمحرم والرضا المتعقب لا ينفع في ذلك ولا فرق بين كون
الاجازة بقول واشارة او كتابة مظنون او مقطوع او غير ذلك مما مر وبعبارة اخرى الاذن اللاحق لا يرفع التحريم السابق لا يقال كما ان اللاحق
بالنسبة الى الحكم الوضعي قد يكون كاشفا وقد يكون ناقلا كما مر تحقيقه في مباحث الكشف والنقل فيجيء في هذا البحث ايضا فكذا في الحكم التكليفي
قد يكون كاشفا وقد يكون ناقلا بمعنى ان المجيز في التصرف مرة يقول اني كنت راضيا بما فعلت في مالي قبل ذلك ومرة يقول الان رضيت بها فعلى
الاول يكون كاشفا عن اباحة التصرف السابق وعلى الثاني يجيء وجهان من احتمال ان يكون رضا المالك شرطا في اباحة التصرف ولم يعلم من دليله
ان كونه مقارنا شرط ام لا والاصل عدم الشرطية بعد دلالة الدليل على ان الرضا موجب للاباحة فيكون تصرفه من اول الامر مباحا فان
لحقه الاذن كشف عن الاباحة وان لم يلحقه كشف عن التحريم ومن جهة ان رضا المالك شرط مقارنا والاصل عدم جواز التصرف الا في هذه الحالة

الواقع

فلا يكون ذلك كاشفا عن حلية التصرفات السابقة بل يوجب الحل في اللاحق ان شمله الاذن وبالجملة كفى في الكشف سبق فرض واحد وهو قوله
اني كنت راضيا بما فعلت حين فعلت فلم نقول بان الاجازة اللاحقة لا ترفع الحرمة من الفعل السابق ولو بالكشف مع ان الدليل في هذا الباب هو قوله
لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفسه وطيب النفس هو الرضا والظاهر منه الواقعي فمتى كان راضيا في الواقع فقد حل ويكشف عنه اخباره واجازته بعد
ذلك لانا نقول ان الامام في صدق اخباره عن رضائه في تلك الوقت فانه وان كان يثبت بذلك طيب نفسه ويكون داخلا في الخبر لكن العلم ايضا شرط في ذلك
فان لحم الغنم مثلا حلال ولكنك اذا لم تدر بانه لحم غنم بل دار الامر بين كونه لحم غنم او خنزير فلا يجوز اكله حتى تعرف الواقع او يدل دليل على جواز اكل
المشتبه ايضا كما ورد في بعض الموارد وانت متى لم تدر بان المالك راض بهذا التصرف حتى يجوز لك ذلك وليس براض حتى لا يجوز فالمرجع القاعدة و
هي عدم جواز التصرف في اموال الناس المدلول عليها بالعقل والنقل فمتى ما تصرف فقد فعلت حراما والواقع لا ينقلب ويبقى اخرى الحرام حراما ان التصرف
في مال الغير بدون رضاه وهو في صورة كونه في الواقع راضيا منتف والتصرف فيما لم يعلم فيه الرضا والعكس فانه ايضا حرام بالقاعدة حتى يثبت كونه
من افراد المحلل فتامل وبعد ان التحريم ثابت على كل حال هذا اذا كان المدار في الحل والحرمة على الرضا الواقعي كما هو ظاهر قوله الا بطيب نفسه ولو قلنا
بان المدار هو الاطلاع والعلم بالرضا كما يستفاد من الروايات الاخر المانعة عن التصرف بدون الاذن فيصير حراما على كل حال والرضا الواقعي لا ثمرة فيه كما
ان العلم بالواقع بعد ذلك فتحا على المعصية لا ثمرة فيه واما في صورة ما قال الان صنت لم يخبر عن رضائه حال التصرف فالامر اوضح اما على التقرير
السابق فقد عرفت ان الرضا الواقعي المقارن غير كاف في الحلية ما لم تطلع عليه واما الرضا المتأخر مع عدم علمك عليه الان فبالاولوية
فكيف يمكن جعل الرضا المتأخر كاشفا عن عدم الحرمة في السابق هذا على تقدير تسليم انه لا فرق في الرضا بين المقارن واللاحق في كونه
موجبا للحل مع انا لا نسلم ذلك بل ندعي ان المتبادر من قوله الا بطيب نفسه او غير ذلك من الادلة الدالة على اعتبار الرضا كلها كون طيب
النفس مقارنا للتصرف الاعم من المقارن واللاحق فتلخص من ذلك كله ان الاذن المتاخر سواء كان بطريق الاخبار والانشاء لا مدخل له في الحكم
التكليفي باقسامه المتعددة المشار اليها واما الاذن السابق فما كان مقطوعا به مع مصادفة القطع للواقع لا كلام في انه موجب للحلية وارتفاع
التحريم لان الظاهر من الادلة اعتبار الرضا في الواقع وهو حاصل وطريقية العلم القطعي وهو موجود والتكليف بغير ذلك تكليف بما لا يطاق و
ح لا فرق بين كونه من كتابة او اشارة او لفظ صريح او دال بالفحوى او من شاهد الحال فان بعد احراز القيدين لا يبحث في شيء من الادلة واما
الظن بذلك مع مصادفة الواقع فان كان من لفظ سواء كان صريحا او بالفحوى فهو كاف ايضا لدخوله تحت ما دل على كفاية الاذن فان ذلك يسمى
اذنا بل لدخوله تحت ادلة طيب النفس ايضا لوجود طيب النفس في الواقع وكون الظن اللفظي كاشفا عنه وهو حجة بسيرة الناس فان العرف العقلائي لا ينكشف
الا بما اقر صاحبه بلسانه ويدل على ذلك استقراء الفقه فانه قاض بحجية الالفاظ في الكشف عما في القلب وان كان باشارة او كتابة مع عدم القدرة
على اللفظ فالظاهر الكفاية لحجيتهما في حال العجز عن اللفظ وان كانت الاشارة اولى من الكتابة مع احتمال عدم حجية الاشارة والكتابة الا في صورة
القطع واما مع القدرة على اللفظ فالاشكال هنا اقوى لعدم قيامهما مقام اللفظ مع امكانه في باب الاسباب والعقود والايقاعات فيشكل
الاكتفاء بهما اللهم الا ان يقال ان الادلة دلت على اعتبار الاذن والاشارة والكتابة يعد اذنا وان حصل الظن منه فان اعتبار حصول القطع
العادي بها ليس ببعيد وان كان الظن من شاهد الحال فهل هو ايضا معتبر كظن اللفظ والاشارة في وجه ام ليس بمعتبر اذ الاصل ان الظن ليس
بحجة وظن شاهد الحال لم يقم دليل على اعتباره وجريان عادة الناس عليه غير معلوم ولا يعد الظن بشاهد الحال اذنا ايضا حتى يدخل تحت دليل الاذن
فمقتضى القاعدة بقاء التحريم وان كان ظاهر بعض الاصحاب في بحث المكان للصلوة وغيره يدل على ان الظن بشاهد الحال ايضا كاف في اباحة التصرف
ولكن جماعة منهم نصوا على اعتبار القطع وهو الاوفق بالاصل واما ما لم يصادف الواقع فان كان قطعا بالرضا فلا ريب ان صاحبه معذور ولا
عقاب عليه لامتناع التكليف بما لا يطاق وان كان ظنا قام الدليل على حجيته كظن اللفظ والاشارة في قول فهو كالقطع واما ظن شاهد الحال
فاذا لم يكن معتبرا مع مصادفة الواقع فيجب لعدم مصادفة الواقع فبالاولوية فتدبر ومن ذلك كله ظهر ان المدار في ارتفاع التحريم الدليل المعتبر الدال
على طيب النفس سواء صادف الواقع واما لو كان هناك لفظ او اشارة ونحوهما دال الان بحسب الوضع على الرخصة والرضا مع القطع بانه غير راض

في قلبه فان كان هذا عن اكراه بمعنى انه علم انه لو لم يصدر هذا ناش عن اكراه بتلك فلا يجوز التصرف قطعا لعدم تحقق طيب النفس وعدم صدق الاذن
على ان ذلك ايضا وان كان عن حياء ونحو ذلك كما هو الغالب الوقوع بين الناس فالحق ان ذلك اذن ورضا والقطع بان ذلك الحياء بحيث لو خلي
وطبعه ما رضي غير مضر لان دليل الرضا اعم من كون الرضا للتناسل وللرياء وللحياء او لله تبارك وتعالى او لقصد جلب نفع او نحو ذلك نعم
صورة الاذن الصوري مع القطع بعدم الرضا وكونه مكرها لا يجوز فيها التصرف فتدبر المقام الثاني في الحكم الوضعي وهو رفع الضمان فنقول اما
الاذن اللاحق للتصرف فقد يكون صريحا في الابراء بمعنى انه يقول اذنت لك فيما فعلت من التصرف وتجاوزت عنك ونحو ذلك وقد يكون اذنا
اعم من الابراء وعدمه ولا يفرق بين كون ذلك بطريق الحياء او الانشاء وكل الاذن السابق قد يكون مشتملا على نفي الضمان وقد لا يكون مشتملا
عليه والاذن الغير المشتمل على نفي الضمان قد يكون اذنا مطلقا وقد يكون اذنا مجملا اذا عرفت هذا فاعلم انا قد ذكرنا في بحث الاستيمان ان الاذن
بنفسه لا يرفع الضمان نظرا الى ان ماهيته الرخصة في التصرف وهو اعم من كونه مع ضمان او بدونه وانت اذا تتبعت الموارد تجد ان الاذن كثيرا ما قد
يتحقق مع وجود الضمان كما في المقبوض بالسوم والمقبوض بالعقد الفاسد والتالف قبل القبض في المعاوضات والمال المغصوب الماذون في بقائه
ويجوز للمالك اذا اضطر به والمال الماكول في المخمصة والمال التالف في يد الصانع والطبيب والمكاري والملاح والاجير ونحو ذلك وكذا المال الذي بذله
الزوج قبل النكاح لزوجته ويعطيه لابيها وامها وغير ذلك من الباسوق المطعوم والنقد اذا تلف فانه مقبوض باذن الزوج لرجاء تمامية النكاح ويسمى
العجم يسمونه بشيربها والترك يسمونه باشلوق فانه مضمون على قابضه مع تحقق الاذن فدعوى ان الاذن بقول مطلق مسقط للضمان ساقطة فنقول
الاذن اذا كان مقيدا بعدم الضمان فلا بحث في كونه مسقطا للضمان لمكان التصريح بالعدم وهذا مورد الاجماع والمتيقن من الادلة وكلامنا
الاذن من جهة التصريح بعدم الضمان والنفي لكلام في الجهة التي حصل الاذن منها من لفظا او اشارة فانه مقام اخر يأتي البحث عنه ولا فرق بين الاذن
اللاحق والسابق في ذلك اما اللاحق فانه في الحقيقة يكون ابراء انه لا ينحصر في لفظ بل يقع بكل ما دل على اسقاط الحق واما السابق ففيه اشكال
قد يجاب وهو انه قد تقرر عندهم ان اسقاط ما لم يجب لا ينفع كما ان ضمان ما لم يجب لا يضر ولذا ذكروا ان الزوجة اذا اسقطت نفقتها لا تسقط لانها
تتجدد وتجب يوما فيوما وليس بثابت في ذمة الزوج حتى يكون قابلا للاسقاط وكذا ابراء ذمة العاقلة قبل حلول النجم فاذا كان كذلك فنقول تصريح
المالك بعدم الضمان عليه اسقاط لما لم يجب لان الضمان انما يتحقق بعد التصرف او التلف فلا ينفع الاسقاط قبله ويدفعه بان هذا ليس اسقاطا
للضمان عن الذمة حتى لا ينفع قبل الثبوت بل لما كان الضمان انما يترتب على الاتلاف او اليد ونحو ذلك اذا لم يكن ذلك عن رضا المالك للادلة الدالة
على حلية مال الغير برضاء نفسه يعني كون المال الذي اباحه صاحبه كمال المتصرف في عدم الغرامة عليه فهذا الاذن محقق للاباحة حتى لا يتحقق
الضمان لا انه اسقاط على فرض ثبوته فتدبر ومنشأ كون الاذن المقيد بعدم الضمان مسقطا له مع قطع النظر عن الادلة اللفظية و
الاجماع ان من المعلوم ان الضمان انما هو لاحترام مال المسلم وعمله فاذا بذل برضاه فقد اسقط احترام ماله المسلم بنفسه فلا وجه للضمان
واما الاذن المقيد بالضمان فلا بحث في انه يرفع التحريم ولكن يبقى الضمان على حاله لعموم ادلته وعدم رافع له وعدم المنافاة بين الحلية وعدم
الضمان واما الاذن العاري عن قيد الضمان وعدمه فهو الذي ينبغي ان يبحث عنه فنقول هل الاذن المجرد الخالي عن الامرين يقتضي سقوط
الضمان فيطرح الامثلة التي ذكرناها من انها مضمونة مع وجود الاذن انما خارجة عن القاعدة بدليل اخر او يدعى ان الاذن فيها ليس مجردا
بل مقيد بالضمان وان كان القيد مستفادا من القرينة الحالية او الاذن المجرد عن القيدين لا يرفع الضمان وما ذكر من الامثلة على القاعدة
وما سقط فيه الضمان كالضيافة ونحو ذلك فانما هو بدلالة القرينة على عدم الضمان والمسألة مما تعارض فيها الاحتمالان ولكن باعتبار
ملاحظة الامثلة والموارد والذي يقتضيه النظر الصحيح انه لا ريب في عموم ادلة الضمان والشك في كون الاذن العاري عن القيدين موجبا لسقوطه
يوجب الرجوع الى اصالة الضمان ولم يقم دليل على ان الاذن بهذا المعنى مسقط لا من اجماع ولا من نص والامثلة السابقة على القاعدة
نعم لو كان الاذن مطلقا بمعنى انه يستفاد منه بناء عدم الضمان وان لم يصرح به فلا بحث في السقوط والاذن المطلق في الحقيقة يرجع
الى التقييد بشاهد الحال او بقرينة اخرى ويكون معناه انك ماذون في التصرف سواء اتلفته عمدا ام لا فحاصل الاقسام اربعة اذ الاذن

لوضوء

الخالي عن القيد بين ما مطلق ويستفاد منه التعميم ومجمل والاول ملحق بصورة التصريح بعكس الضمان والثاني ملحق بصورة ذكر الضمان وذلك واضح وانت
خبير بان المعتبر في حيثية الضمان انما هو ما ذكرناه نعم ينبغي البحث عن ان الاذن الصادر من الاسباب المذكورة اي منها يكون مطلقا ويكون مقيدا ويكون مجملا
فنقول اما الاذن اللفظي فهو يكون مقيدا باحد الطرفين ويكون مطلقا كقوله تصرف ما شئت ويكون مجملا ايضا في بعض الصور والاذن بالاشارة
كالقول في هذه الصور وكذا الكتابة وشاهد الحال تابع للقرينة الحالية ودلالتها والغالب فيه الاجمال الموجب للضمان وان وقع التحرير فتدبر هذا
كله مع عدم التعارض وقد يكون تعارض بين الاذن وغيره باقسامه من الصريح وغيره ولنذكر من صوره ما تعرض له الاولى تعارض الصريح مع الصريح
كما اذا قال كل من هو صديقي فهو ماذون في دخول داري وقال لزيد الصديق لا تدخل قال المعاصر الراقي ان كان الاذن يعلم بصداقة زيد فيفعل المنع
للتخصيص وان لم يعلم بذلك فان علم ان نهيه لزعم عدم الصداقة ايضا لعدم الاذن لانتفاء علة المنع في الواقع فينتفي المعلول ولتعاضد الاذن هنا
بشاهد الحال ويفيد النهي ح بعكس الصداقة وان لم يعلم سبب النهي فالحكم كذلك ايضا لان علة النهي لكونه حادثا اما زعم عدم الصداقة في الواقع او غيره
فعلى الاول النهي كما مر وعلى الثاني فالنهي متحقق وحيث لم يعلم السبب يحصل الشك في المنع فعموم الاذن باق على حاله الا بعد تحقق النهي معلوم والرفع
لا دليل عليه لانا نقول المعلوم صدق لفظ النهي واما التعلق بزيد فلا ولا اطلاق فيه ايضا لان زعم عدم الصداقة مانع من ارادة الاطلاق وحالة
مفترقة صالحة للتقييد وان لم يعلم زيد بعلمه بالصداقة او عدمها فالاصل عدم علمه فيكون كما لو لم يعلم الصداقة ومن هنا يعلم صورة عموم
النهي وخصوص الاذن اقول صور تعارض الصريح مع مثله اربعة احدها تعارض المتساوي كقوله ادخل في داري ولا تدخل وصديقي يدخل وصديقي
لا يدخل ولا ريب في كون المتاخر ناسخا للسابق سواء كان الاذن متقدما والمنع متاخرا او بالعكس وثانيها تعارض العموم المطلق مع كون النهي
اخص كما مر مثاله ولا ريب ان الاذن متى ما ورد على عمومه ثم ورد المنع فيحتمل كون الثاني من باب النسخ بمعنى كون الاذن ثابتا في الواقع للكل ثم
بعد ذلك منع زيد عن ذلك ويحتمل كونه تخصيصا كاشفا عن عدم ارادة زيد في الاول وارادة ما عدا من العام ويظهر ثمرة الاحتمالين في الدخول
المتخلل بين صدور الاذن والمنع بالنسبة الى الحكم الوضعي لو بني على الاذن والمنع الواقعي من اشتراط الاطلاع واثبات التخصيص بهذا المعنى يحتاج
الى فهم العرف كذلك وهو في الاستثناء ونحوه مسلم وفيما عدا ذلك سيما مع تخلل الفصل الطويل ممنوع واما بالنسبة الى ما بعد صدور الخاص فان
علم بانه يعتقد صداقة زيد فلا بحث في اعتبار النهي للكشف عن حالة في نظر ما نعته عن ذلك كما مر وان علم انه يعتقد عدم الصداقة وعلم كون نهيه لهذا
الاعتقاد فيؤول الامر الى معرفة علة الاذن والمنع في نظره فيقطع ح برضاه مع كون زيد في الواقع صديقا ويتقيد نهيه بعكس الصداقة ولو لم يكن
كون النهي لهذا الاعتقاد فظاهر كلام الفاضل المعاصر بقاء الاذن نظرا الى الشك في تعلق النهي باحتمال كونه بزعم عدم الصداقة فيرجع الى العموم
الاذن وفيه نظر من وجهين احدهما ان النهي اذا لم يعلم سببه فظاهره يفيد الاطلاق اي سواء كان صديقا ام لا ومجرد زعمه عدم الصداقة لا يمنع من اطلاق
اللفظ اذ لو كان ذلك مانعا لكان احتماله ايضا كافيا ومن هنا ينفتح باب الاجمال في الالفاظ اذ كل اطلاق في كلام شخص قابل لان ينزل على اعتقاده
سواء علم او شك ومدار فهم الالفاظ انما هو على ظواهرها وثانيهما انه على فرض تسليم ذلك نقول كما ان اعتقاد عدم صداقة زيد يوجب الشك في
تعلق النهي فكذلك يوجب الشك في ارادته من عموم الاذن لاحتمال كون تعميمه في الاذن لكل صديق باعتبار زعمه ان زيدا خارج عنهم بحيث لو كان
اعتقد صداقته لم يعمم الاذن والفرض انه لم يعلم كون الصداقة وعدمها علة في الاذن والمنع وانما هو مورد للحكم فمتى ما شك في اصل الاذن فينبغي
المنع على مقتضى الاصل وان لم يعلم النهي فيدبر وان علم انه لا يعتقد الصداقة ولا عدمها فلا بحث في كون النهي موجبا للمنع لعدم وجود ما يخرج النهي
عن الاطلاق وفي كلام الفاضل المعاصر ما يدل على كونه كصورة العلم بانه يعتقد عدم الصداقة ولكن لم يعلم كون النهي لذلك وان جهل حال الاذن
علما وجهلا بالصداقة وعدمها فجعله كصورة عدم علمه بالصداقة للاصل وحيث انه جعل هذه الصورة مثل احدهما العلم بنهيه لزعم عدم الصداقة
وعدم العلم بسبب نهيه غفلة عن العبارة يقتضي جريان الصورتين في التشبيه ايضا مع ان العلم بكون نهيه لزعم عدم الصداقة لا يجامع الشك في كونه معتقدا
بالصداقة وعدمها مع انه الفرض فيصير التشبيه بالنسبة الى القسم الثاني وهو الجهل بالسبب ايضا حكم بالرجوع الى الاذن وقد عرفت بطلان ذلك
سواء كان في الواقع غير معتقد للامرين او معتقدا لعدم الصداقة ولم يعلم سبب النهي فان في كلا الفرضين الحق المنع على ما قررناه في صورة الشك ان

وان امر بين هاتين الصورتين بمعنى انا نقطع بان الاذن لا نعلم بالصداقة بل اما معتقد لخلافها او خال عن الامرين فالحكم فيهما المنع لعدم حجة
الاحتمالين والمختار في كل منهما المنع ولو قطعنا بانه غير خال عن الاعتقاد ودار الامر بين الاعتقادين فيصير سببا للشك في سبب المنع وقد عرفت
ان المختار فيه العمل بالنهي ايضا وان علم انه غير معتقد للخلاف بل اما معتقد للصداقة او خال عن الامرين فالعمل فيه على النهي ايضا والوجه واضح مما
مر وان دار الامر بين الصور الثلثة فالحكم فيه المنع ايضا لتعارض الاحتمالات وسلامة الاطلاق مضافا الى الوجه المتقدم فالحاق صورة الشك
بقول مطلق على صورة عدم العلم بالصداقة مع كون صورته من صور الشك صورة القطع بانه لا يعتقد الخلاف بل اما معتقد الصداقة او خال عن
الامرين ولا شبهة في كونه لمعتمد النهي كما ترى فتدبر وثالثها كون التعارض بالعموم المطلق مع كون الاذن اخص ويجي الكلام فيه ايضا من جهة
النسخ والتخصيص ومن جهة التقديم والتاخير والكلام فيه الكلام في الصورة السابقة وحكم التعارض بالنقل ولا تنم كلام الفاضل المعاصر لخالفة
هنا ايضا نظير في الصور السابقة فتدبر جدا ورابعها تعارض العموم من وجه كما لو قال العالم يدخل في داري وعدوي لا يدخل فاتفق عالم هو عدو له
المعتمد الرجوع الى المرجحات منها شاهد الحال فانه يؤيد المنع وبانى على مذهب من يقدم النهي في كل تعارض العامين من وجه ان يقدم هنا ايضا
الوجوه التي ذكروها في اجتماع الامر والنهي وعلى فرض عدم المرجح فتعارض الاحتمالين وتساقطهما يوجب المنع لخلو المقام عن الاذن فالمرجح ظاهرا
عدم جواز التصرف بالجهة الضمان وقد يفرض التعارض من وجه بحيث يظهر منه رجحان الاذن كما لو قال عدوي لا يدخل ثم قال لطائفة صبيان مخصوص
ادخلوا انتم مع علمه بان فيهم عدوا وصديقا فالتعارض بالعموم من وجه لكن المرجح الصراحة وقلة المورد ولو قال صديقي يدخل ثم قال انتم لا تدخلوا ايضا
مع علمه بان فيهم عدوا وصديقا يرجح جانب النهي في مورد التعارض لما مر من الوجه ولو لم يعلم انه يعلم ان فيهم عدوا وصديقا فيجي فيه الصورة
في العموم المطلق مع زيادة احتمال كونه من وجه ومطلقا وانت بعد ما ذكرنا تقدر على استخراج الحكم في ذلك بعد التامل الجيد الثانية تعارض
الصريح والفحوى كقولك لا يمشي في داري الى غد الدال بالفحوى على جواز صلوة الشخص مع قوله لا يصل عدوي في داري مع كونه في الواقع عدوا
وقد يكون المنع خاصا والفحوى عاما كقوله لطائفة كونوا اضيافا لي غدا في داري مع قوله لواحد منهم لا تصل في داري وقد يكونان
بالعموم من وجه كقوله كونوا اضيافي مع كون بعضهم عدوا والاخر صديقا وقوله لا يصل عدوي في داري ويجي هنا البحث السابق في الصريحين
بحذافيره الثالثة تعارض بالعموم من وجه كشهادة الحال بالاذن للصديق ومنعه عن جماعة فيهم صديق وعدو ويجي مسئلة اعتقاده العداوة
او الصداقة او خلوه عن الاعتقاد وشك المخاطب في ذلك بعينه فتدبر جدا والحكم يتضح بما ذكرنا ولو فرض شهادة الحال لخصوص زيد العالم مع منعه
من دخول عدوه فان كان شهادة الحال اعم من كونه عدوا او صديقا كما لو فرض حال قاض بالاذن له على كل حال فيقدم على المنع وان كان
بينهما عموم من وجه لاعمية العدو افرادا واعمية مدلول شاهد الحال احوالا فانه اعم من كونه صديقا او عدوا او وجه التقدم الصراحة
واخصية المورد وكون المنع في العموم عموم الموضوع دون المحمول فتدبر وان كان شهادته على فرض الصداقة فالمنع سليم عن المعارض وان كان مجملا
فيقدم المنع لعدم العلم بالمعارض مع شمول المنع قطعا فتامل الرابعة تعارض الفحوى مع مثله ويتصور فيه ايضا الصور السابقة في الصريح باجمعها
والحكم ما مر هنا والخامسة تعارض الفحوى مع شاهد الحال وهو كتعارض الصريح مع الحال من دون فرق في الاقسام والاحكام السادسة
تعارض شاهدي الحال ويحتمل ان ذلك يقتضي كون حالة مجوزة للاذن وحالة موجبة للمنع فيكون المجموع من الامرين مفيدا للاذن فان كان مقتضاه
الاذن كما لو فهم التعميم من حالة المرخصة فهو المقبول وان كان مقتضى المنع فهو المتبع وان لم يعلم احد الامرين فالاصل عدم الاذن وفي المقام
ابحاث تتبر نفسه لغرضنا عنها مخافة التطويل واعتمادا على فهم الفطن اذ ملاحظة ما اشرنا اليه في طي البحث يعين على استخراج ما عداه والله الهادي

عنوان في ضبط معنى المثلي والقيمي حيث ان التادية ينبني على معرفتهما حتى يتخلص عن الضمان على ما ذكرناه في قاعدة اليد وقد اختلف فيه
عبارة الفقهاء اختلافا كثيرا والذي وجدت في كلماتهم في الباب تعريفات احدها ما نسب الى الاكثر في لسان بعضهم والى المشهور بين الاصحاب في لك وهو
ان المثلي ما تساوت قيمة اجزائه وفسر بما تساوت قيمة اجزاء النوع الواحد منه كالحبوب والادهان فان المقدار من النوع الواحد منه يساوي مثله في القيمة
ونصفه نصف وثلثه ثلثه وهكذا وهذا التعريف مختل طردا وعكسا بان الاجزاء لا انضباط لها اذ الظاهر ان يراد بها كل ما يتركب الشي منه فيلزم عدم كون

الحبوب والادهان مثليا ايضا لاستراكب من القشور واللباب ولا ريب في اختلاف القشر مع اللب في القيمة فكيف يقول بتساوي اجزائها في القيمة ونحو
ذلك التمر فانه مركب من اللحم والنوى ولا ريب في اختلافهما وقيمتهما وعلى هذا القياس جميع ما يقال انه مثلي فانه مركب من اجزاء لو فصلت عليها التفاوت
في القيمة قطعا وما يقال في دفعه ان المراد بالاجزاء هنا هي الاجزاء التي يطلق عليها اسم الجملة لا مطلق الاجزاء وما اعترضت علينا من الايراد فانما هو
ما لا يبقى فيه الاسم وهو غير الغرض واعترض على ذلك ايضا بان اللازم من ذلك عدم كون الدراهم والدنانير مثليا لما يقع في الصحاح من التفاوت
في الوزن وفي الاستدارة والاعوجاج وفي وضوح السكة وخفائها وذلك مما يؤثر في القيمة وفي اصل الجواب والاعتراض واصل التعريف نظر اما
في التعريف فلان المثليات لا ريب في ان كل فرد من افرادها متساوية في القيمة لان كل جزء من اجزائها متساوية في القيمة فلا وجه للقول بتساوي الاجزاء
الا على فرض اطلاق اللفظ على افراد كثيرة مجتمعة منه بفرض فردا واحدا حتى تكون الافراد الموجودة في ضمنه ابعاضا له وان قيل ان التعبير بالاجزاء
لكن يرد الاعتراض على التعريف من وجه على ما مر من الدفع ايضا اما على التعريف فلانه يرد عليه ما اورد عليه ولا من مسئلة القشر واللباب والنوى واللحم
فانها ليسا متساويين في القيمة مع انه من اجزاء الفرد الواحد وانه يثبت على التساوي مطلقا واما على الدفع بان المراد بالاجزاء ما يطلق عليه الاسم
فبان لازم ذلك عدم جريان مسئلة الجزئية في كل مثلي اذ ليس كل مثلي اذا وقع فرد منه يصدق على اجزائه اسمه فان الدرهم اذا قسمت لا يطلق عليه نصفه
انه درهم بل يطلق على نصف الحنطة الحنطة ونحو ذلك فارادة الاجزاء التي يطلق عليها الاسم يوجب اختصاص المراد في الفرد ولا يناسب التعبير بالاجزاء
فتدبر واما في الاعتراض على الدفع فبان اختلاف السكة والوزن ونحو ذلك ان كان مما يتفاوت به القيمة فيصير من باب اختلاف النوع كسائر الصفات
في المثليات وهذا لا ينافي كون النوع الواحد منه مثليا وان لم يتفاوت به القيمة كما هو الغالب فلا يحتاج الى الاعتراض واما في الجواب والدفع فبان تفسير
الاجزاء بما يطلق عليه اسم الجملة لا ينفع في دفع الاعتراض اذ يمكن تقسيم التمر والنوى بحيث يحصل في النوى مقدار من اللحم لا يوجب خروجه عن اسم التمر
ولا ريب في كون كل منهما تمرا من اجزاء نوع واحد مع اختلاف الجزئين في القيمة فتدبر وثانيها ما عرفه الشهيد في الدروس من انه ما تساوي
اجزائه ومنفعته وتقارب صفاته ويرد النقض على هذا بالثوب ونحوه فانه متقارب المنفعة والصفات في الاجزاء بل متساويها في النوع الواحد
مع انه يعد قيميا لا مثليا وهذا الاعتراض يرد على التعريف الاول فان قيمة اجزائه في النوع الواحد متساوية ويمكن دفعه بمنع تساوي قيمة
اجزائه ولو في النوع الواحد فانا نرى اهل العرف يداقون في القطعة الواحدة بين طرفيه ولو فرض التساوي في فرد فهو لا يوجب كونه مثليا
اذ المدار على الوجود الغالب والا فالتساوي في القيمة والمنفعة يمكن في كل جنس ومن هنا يمكن دفعه عن تعريف الدروس ايضا فتدبر وثالثها ما حكي
عن شرح الارشاد للشهيد انه ما يتساوى اجزائه في الحقيقة النوعية فان كان المراد منه ما كان اسم القليل والكثير منه واحدا انه التساوي
في الحقيقة الموجب لاطلاق الاسم فلا ريب في انتقاضه بكثير من القيميات كالارض فان القليل والكثير منه في الاسم سواء والا فمنشأ فان قليلها و
كثيرها يتفق في الاسم غالبا وان اريد ان الحقيقة النوعية هي منشأ المنفعة والقيمة والصفة فالتساوي فيها يوجب التساوي في هذه
الامور فيرجع الى التعريف الثاني ولعل الاخير وضح في الارادة وان جزم بعضهم بكون مرجعه الى المعنى الاول فتامل ورابعها ان المثلي ما يقدر بالكيل
والوزن كما نسب الى بعضهم وينتقض بالمعاجين فانها مثلية ولا يباع بالكيل والوزن بل بالحب ونحوه وبالحطب فانه مثلي وان كان الذي يباع
بها في بعض البلاد كذا قيل ويمكن القول بان المعجون يباع بالوزن في بعضه كما من جهة انه متفرع عن الوزن فلا يضر مثليته ونحو ذلك نقول في الحطب
مع احتمال منع كون الحطب مثليا لكن ينتقض بانه يباع غالبا بالكيل والوزن فيدخل في التعريف ويمكن القول بان المعجون ايضا قيمي ويباع بالكيل
او الوزن فيدخل في التعريف انه ما يكال او يوزن مع جواز السلم فيه وسادسها انه ما يكال او يوزن ويجوز بيع بعضها ببعض لتشابه الحاصل
في فصل التقابل واعترض على التعاريف الثلثة بالاشياء التي يجوز فيها بيع بعضها ببعض ويجوز السلم فيه مع كونها مكيلا وموزونا
كالقاقم وغيره وربما منع ذلك فيه وسابعها ما تساوي اجزائها وجزئياتها ويرد على هذا التعريف انه ان كان المراد من الاجزاء ما يطلق
عليها الاسم فعطف الافراد فلا وجه لذكر الاجزاء وان كان المراد اجزاء الفرد كنصف الحنطة والدرهم ونحو ذلك فيرد عليهما مر من الاعتراض
بالقشر واللب ونحوه فانه من اجزاء الفرد الواحد مع عدم تساوي القيمة فهي مثلية ومن الجهة الاخرى قيمية فالحنطة لو اعتبر تساوي اجزائها بالقشر

بيع

واللبن فهي قيمية ولو لوحظت اجزائها بنصف الحنطة ونحوها ونحو ذلك فهي مثلية فتأمل في الاحكام في المثلية والقيمية بعد ملاحظة الكيفية الضامّة
وثامنها ان المثلي ما اذا جمع بعد التفريق او فرق بعد الاجتماع عاد الاول بغير علاج ويرد على هذا الفرض ايضا بعض ما يرد على التعاريف السابقة
والتحقيق ان يقال ان المثلي والقيمي تحديدهما موكول الى العرف فان اهل العرف يعلمون بعض الاشياء مما لا تفاوت بين افرادها ولا يبالون في اخذ
فرد دون فرد ويستهزئون كل من فرق بين افراده الى السفاهة والبلاهة واهتمامه فيما لا يلتفت اليه عند العقلاء ويعلمون بعض الاشياء مما فيه
التفاوت وان تشابهت في الصورة ولم يتميز في الحس في بادي النظر بل عند الاغلب لكن يعرفون ان الممارس في هذا الشيء او هذه الصنعة يعرفون ان
فيه جيدا ورديا وان كان لا يطلع عليه كل ناظر بل الغالب يتخيلون التساوي ولذلك لا يعتنون بمن لم يتفحص عن ذلك ويخرجونه عن نقد
الرشد وكمال العقل وهذان الامران مما يتحقق بهما المثلي والقيمي وما ذكره الاصحاب كلها اشارة الى ما هو في الواقع كذلك وليس ذلك لخلاف منهم في الحكم
بل انما غرضهم تحديد العرف وليس العموم والخصوص في تعاريفهم الا كما يقع في التعاريف اللفظية من اهل اللغة والمراد عندهم واحد بحسب الظاهر
ثم انه لو علم كون الشيء مثليا فلا بحث فيه ولو علم كونه قيميا فلا بحث فيه ايضا ولو شك في فرض انه قيمي او مثلي بحيث لم يتضح ذلك في العرف ايضا
لاختلاف اهله في ذلك فهل يبنى فيه على المثلية او على القيمية ربما يقال بالبناء على انه مثلي الا ما علم تفاوت القيم والرغبات فيه لان المراد في الضمان
المثل انما هو كونه اقرب الى المال المضمون بحيث يعد تاديته تادية لاصل المال ومتى ما كان الشيء يشك في ان فيه تفاوتا فتمام الاصناف اقرب الى المال المضمون
من القيمة قطعا فلا وجه للعدول الى القيمة فهو وان لم يثبت كونه مثليا في الاسم لكنه مثلي في الحكم فتدبر وربما يقال انه قيمي الا ما علم تساوي الرغبات
ولكون الغالب في الاشياء الاختلاف فيلحق المشكوك بالاعم الاغلب ولان القيمة دفعها يقابل المضمون في المالية قطعا بخلاف المثل لاحتمال النقيصة فلا يحصل
اليقين بالبراءة الا ان يقال مع دفع القيمة ايضا لا يحصل اليقين لاحتمال كونه مثليا موجبا للدفع من هذا العين فيفوت الخصوصية على صاحبها
لانا نقول غاية ما في الباب يتعارض احتمال فوات خصوصية العين مع احتمال فوات المالية ولا ريب ان الثاني اهم اذ الغالب في الاموال انما هو جهة
المالية والخصوصية مع حصول المالية لا يعتنون بها بخلاف العكس فمراعاة جهة المالية توجب ترجيح دفع القيمة لانه اقرب الى البراءة وربما يقال انه لا ترجيح
في المقام بعد كون الشك في الخارج وتعارض الاحتمالين من الجانبين فيرجع الى الصلح كالعلم باشتغال الذمة بامر مجهول لا سبيل الى تعيينه ويحتمل
تخيير الضامن بين الاحتمالين ويحتمل تخيير المضمون له ويحتمل وجوب اكثرهما قيمة لقاعدة الاشتغال ويحتمل وجوب اكثرهما قيمة لقاعدة الاشتغال
ويحتمل وجوب اقلهما قيمة ترجيحا للبراءة والحق ان يقال ان حصول لفظ القيمي لم يتعلق عليهما الحكم في كلام الشارع وانما هو اصطلاح والمتبع الدليل ولا
ريب ان الدليل انما اوجب تادية المال الى صاحبه ولا ريب في كون التادية مع بقاء العين هو دفع العين واما مع التلف ففي المثلي يعد دفع مثله دفعا لذلك المال
التالف وفي القيمي لا يعد دفع مثله في الفرد دفعا لذلك للتفاوت فيتعين دفع القيمة لان القيمة ح اقرب الى التالف من دفع ما هو من نوعه ومع الشك
في كونه من هذا او من ذلك فلا ريب ان دفع مثله ح اقرب من دفع قيمته فلابد من دفع ما هو مثله بحيث لا يكون تفاوت بينهما في المالية وان كان الاصل في النوع
لا يعلم كونه مثليا فتدبر حتى لا يختلط عليك الامر **عنوان** في تعيين القيمة التي تضمن الدفع اذا وجب دفع القيمة ووجوبها يصير على
وجهين احدهما وجوب قيمة اصل المال المضمون حيث يكون قيميا وثانيهما قيمة مثله اذا تعذر المثل فانه يرجع ح الى قيمة المثل لا قيمة المال المضمون
نظرا الى ان تلف اصل المال اوجب ضمان المثل الثابت في الذمة فاذا تعذر ذلك عادت القيمة لهذا المال المضمون في الذمة لانه المضمون الان دون
اصل المال والغرض من تعيين القيمة انه لا ريب في اختلاف الحالات على المال التالف الموجبة لزيادة القيمة والنقصان بحسب الايام والازمان
ويختلف الاحتمالات بالنسبة الى اسباب الضمان فيزيد في بعضها وينقص في اخرى وكذا في ضمان المثل المعوض بقيمته فان فيه احتمالات ايضا بل فلابد
من تعيين القيمة المضمونة على ما يقتضيه الدليل وهذا البحث كما يجري في قيمة الاعيان المضمونة كذلك يجري في قيمة النماءات وفي قيمة المنافع والاعمال
وكذلك في قيمة ابعاض الاعيان وابعاض المنافع المذكورة في باب تبعض الصفقة وكذلك في قيمة الاوصاف المضمونة كارش العيب ونقص الصفات المطلوبة
فانها ايضا مضمونة بالقيمة وبالجملة كل ما هو مضمون بالقيمة سواء كان عينا او منفعة او بعضا من احدهما او وصفا لاحد منهما او نفس الاعمال فلابد من تعيين القيمة
المضمن من القيم المختلفة بحسب الازمان والامكنة والاحوال فهنا ابحاث ثلاثة احدها في تعيين القيمة بحسب الاحوال الطارية على المال المضمون الموجبة

لزيادة القيمة زيادة في العين كما لو سمن المال المغصوب مثلا والمقبوض بالعقد الفاسد فقيمته عشرة لضعفه ثم صار قيمته يوم التلف مثلا عشرين
لسمنه او لطوله او نحو ذلك وكذلك المنافع فلم لا يكون عند وضع اليد عليها قيمتها خمسة ثم حدث في العين صفة كمال وجبت زيادة قيمة في
المنفعة وكذلك في الارش فان العيب قد يتفاوت زيادة ونقيصة ويختلف باختلافه قيمة التفاوت المسمى بالارش وعلى هذا القياس والذي
يقتضيه النظر في هذا الفرض ضمان على القيم في اي حالة كانت سواء كان الاعلى اخر قيمة بحيث تعقبه التلف او اول قيمة كما اذا نقص العين بعد الغصب
لا ان تلفت او نقصت قيمته العيب الذي لا يرتفع او اوسط القيم كما اذا كان ناقصا فزاد ثم نقص بسبب اختلاف العين بالزيادة والنقص بحسب السوق فنظر الى ان
كل حالة من هذه الحالات مضمون على صاحب اليد لانها فاتت تحت يده فيشمل عموم على اليد هذا النماء كما يشمل الاصل وكذا يشمل دليل الاتلاف لكل ما اتلف من
اصل او نماء ولذلك لو ارجع العين الى صاحبها بغير تلف لكنه مع نقص فيها بهزال او تعيب او نحو ذلك ضمن النقص والوجه في ذلك كله واضح ومن هنا علم
انه اذا ترتبت الايدي على مغصوب او مطلق مال مضمون له حالات متفاوتة بزيادة ونقيصة توجب اختلاف القيمة ضمن كل منهم الحالة التي كانت تحت
يده دون ما كان تحت يد الاخر ويشتركون في ضمان قدر الجامع بمعنى تخير المالك في الرجوع الى اي منهم شاء ويمتاز صاحب اليد على الزيادة بضمان
الزيادة فان كان واحد فبالاختصاص وان كانوا متعددين كثلثة من ستة كانت العين زائدة في ايديهم فنقصت في الباقين فبالاشتراك بالمعنى
المذكور في الاصل ولهذا المعنى اشار الشهيد الثاني في مقامات عديدة بحث فيها عن اداء المال المضمون كباب الغصب و[illegible] المالية واروش
الجناية وضمان المقبوض بالعقد الفاسد وباب الفضولي والعقد المنفسخ بعيب ونحوه بعد ذكر ان الاصحاب فيها على القيم او الاسفل او غير ذلك
من الاحتمالات الاتية في البحث الثاني صح اذا كان التفاوت بحسب السوق مالو كان بسبب اختلاف في العين فيضمن الاعلى منه قطعا لانه في تعيين القيمة
بحسب الزمان بالنسبة الى السوق من حيث ومدخلية زيادة العين ونقيصته في المحتمل وفي ذلك موالاة والضمان وقيمته يوم الغصب ويجي نظيره في سائر
الاسباب في يوم وضع اليد كما في المقبوض بالبيع الفاسد ومنه المقبوض بالفضولي ونص على ذلك غيره وهذا ذهب اليه الشيخ في موضع من المبسوط ونسبه
المحقق الى الاكثر ولعل وجهه ان ذلك يوم تعلق ضمان المال لانه السبب فينبغي ان يلاحظ قيمته في ذلك الوقت وفيه ان مجرد كونه سبب الضمان لا يستلزم اعتبار
قيمته في ذلك الوقت بل المراد بالضمان لزوم قيمته اذا تلف في ذلك الوقت واذا لم يتلف فهو مكلف برد العين فلا وجه لاعتباره فيه الثاني الضمان
بالقيمة يوم التلف وهو مذهب ابن البراج والعلامة في المختلف ونسبه في الدروس الى الاكثر والوجه فيه ان ما دام العين باقية فهو مكلف بدفع العين
والعين بالقيمة الا اذا تلفت فذلك اليوم يتعلق القيمة بالذمة فينبغي اعتبارها في ذلك اليوم كما انه لو فرض نقص القيمة مع بقاء العين لا يحكم على
الغاصب بدفع الزيادة لان العين باقية على حالها وفوات القيمة السوقية غير مضمون الثالث ضمان اعلى القيم من حين الغصب الى يوم التلف وهو منقول
عن الشيخ في النهاية والخلاف وموضع من المبسوط واختاره ابن ادريس واستحسنه المحقق في بع والوجه فيه ان المال مضمون عليه في جميع حالاته التي من
جملتها حالة اعلى القيم ولو تلف فيها لزم ضمانه فكذا بعده لان الاعتبار العقلي يقتضي ذلك لان الغاصب في حالة الضمان للغصب مكلف بابقاء المغصوب
الى المالك فان لم يفعل كان عليه ان يجبر النقصان الذي حصل للمالك بسببه وجبر ذلك النقصان اما برد العين في زمان اخر او قيمته في الزمان الاول
عند تعذره وكذلك الغاصب مكلف في الزمان الثاني بابقاء العين الى المالك واذا لم يفعل كان عليه جبر النقصان كاملا وهكذا في الزمان الثالث والرابع
فاذا فرض زيادة القيمة في بعض هذه الايام كان عليه ردها الى المالك عند تعذر العين وفيه ان كون جميع الحالات مضمونة بمعنى لزوم قيمته لو تلف
في تلك الحالة فلا يلزم على ذلك لزوم رد تفاوت القيمة مضافا الى العين ونقصان قيمته حين الرد عن بعض القيم السابقة والحكم بخلافه
مجمع عليه عند الاصحاب على الظاهر والرابع لزوم اعلى القيم من حين الغصب الى حين رد القيمة وحكي عن المحقق في احد قوليه ولعله مبني على
على ان القيمي يضمن بمثله فيبقى في ذمة الغاصب مثله الى وقت الاداء وحيث ان دفع المثل متعذر فيدفع القيمة فيصير بمنزلة بقاء العين الى وقت   بعد التلف
الدفع ويلزمه ح فيجي الوجه السابق في اعتبار اعلى القيم هنا من حين الغصب الى وقت الرد وكان وقت الدفع هو وقت التلف في الحقيقة ولا يخفى
ضعف ذلك لان الوجه السابق في ضعف القول السابق من ان كون القيمة اعلى في وقت لا يقتضي لزوم دفعها بل اللازم دفعها لو تلفت العين
في ذلك الوقت مضافا الى انه لا وجه لبقاء مثل القيمي في الذمة اذ لو كان له مثل يوجب دفع مثله والمفروض انه غير موجود ولا وجه لضمان المتعذر

معنى الضمان لزوم الدفع وهو محال واضعف من ذلك احتمال كون القيمي مضموناً بعينه الى وقت الاداء وقيمة المال ينتقل الى القيمة المتعذر
نظراً الى امتناع ضمان الممتنع والتالف الا يمكن اعادته فلا تتجه والخامس لزوم دفع قيمته وقت المطالبة وهو مبني على القضاء بالمثل الى ذلك الوقت
او بالعين الى ذلك الوقت حتى يصير بتلك الوقت وقت الانتقال الى القيمة ويجري فيه ما ذكرناه في اعتبار قيمته يوم التلف مع عدم ضعفها في
في القول السابق المبني على احدهما على ما اشرنا اليه والسادس لزوم دفع القيم ما من حين الغصب الى وقت التلف والسابع لزوم اقل القيم
من حين الغصب الى وقت الاداء والوجه في هذه الثلاثة الرجوع الى اصالة البراءة مع الشك في اشتغال الذمة بالزايد والتاسع التخيير وله صور
احدها التخيير بين يوم الغصب والاداء وثانيها بين يوم التلف والاداء ورابعها التخيير بين الثلاثة وخامسها التخيير بين الاقل والاكثر اي وقت اتفق
ويرجع الى لزوم ضمان الاقل ومنشأ ذلك كله العلم باشتغال الذمة باحد هذه القيم وعدم وجود الترجيح وليس من النص في هذا الباب شيء سوى
صحيحة ابي ولاد وهي طويلة واردة في خصوص رجل اكترى بغلاً الى قصر ابن هبيرة ذاهباً وجائياً بكذا فلما وصل الى قنطرة الكوفة توجه نحو النيل و
توجه منه الى بغداد ورجع الى الكوفة وكان ذهابه ومجيئه خمسة عشر يوماً فاخبر ابا عبد الله ع بذلك قال ارى عليك مثل كرى البغل ذاهباً من الكوفة
الى النيل ومثل كرى البغل من النيل الى بغداد ومثل كرى البغل من بغداد الى الكوفة قال قلت جعلت فداك قد علفته بدراهم فلي عليه درهم قال
لا لانك غاصب فقلت ارايت لو عطب او نفق اليس كان يلزمني قال نعم قيمة البغل يوم خالفته قلت فان اصاب البغل كسر او دبر او غمز قال عليك قيمة
ما بين الصحة والعيب يوم ترده عليه الحديث وفي هذا الخبر دلالة على جملة من احكام الضمان التي حررناها في المباحث السابقة منها عدم احترام مال
الغاصب فيما صرفه ومنها ضمان الاوصاف بالقيمة كالاصل وفي قوله يلزمك قيمة البغل يوم خالفته احتمالان احدهما ان يكون المراد يلزمك قيمته
يوم المخالفة فيكون دليلاً على القول الاول من الاقوال المتقدمة وثانيهما ان يكون المراد ان لزوم القيمة والضمان في ذلك اليوم واما قيمته اي
من الايام فهو مسكوت عنه والظاهر منه هو الاول عند الانصاف وان اعرض عنه الاكثر وفي قوله في صورة العيب يوم ترده اليه اشارة الى انه
يقوم في ذلك اليوم صحيحاً ومعيباً ويلزمه التفاوت ولا دلالة فيه على تقدير القيمة بالنسبة الى الازمنة اذ هناك ايضاً يجري الوجوه الا انها
ضعيفة اذ تفاوت القيم الصحيح والمعيب في كل وقت بالنسبة الا ان نسبة التفاوت تتفاوت بزيادة القيمة ونقصانها فان التفاوت لو كان بمقدار الربع فلو
كان القيمة عشرين كان خمسة ولو كان اربعين كان عشرة وبالجملة ففيه ايضاً يجري الكلام السابق واوفق الاقوال الى القواعد ضمان قيمته يوم
التلف كما يظهر بعد التأمل لولا ظهور هذه الصحيحة في خلافه وفي الجملة الا انه لا يصادم القواعد ويحتاج اجراء هذه الاقوال والاحتمالات في ساير موارد
الضمان من الاروش في الماليات وديات النفوس حيث لا مقدر فيه وفي باب الاتلافات والنماءات والمنافع يحتاج الى تامل تام وهنا ابحاث شريفة تركناها
اقتصاراً على ما نبهنا عليه في مطاوي الكلام وثالثها في تعيين القيمة بحسب المكان وهذا البحث قد اغفله الاصحاب ولم يتعرضوا له في شيء من هذه
الابواب مع الاختلاف الفاحش في القيمة بحسب الامكنة كالازمنة فهل المراد فيه مكان الغصب او مكان التلف او اعلى القيمتين او اسفلهما او بين
او فيه مكان المطالبة او فيه مكان الاداء اي موضع كان او فيه المكان الذي يجب الاداء فيه بمقتضى الشرع او يخير الغاصب بين القيم او يخير المالك
او غير ذلك فالاحتمالات هنا ايضاً اثنية وانت بعد الاحاطة بما ذكرناه في بحث الزمان تقدر على استخراج الوجوه لهذه الاحتمالات والكلام الكلام
بعينه فتدبر لكن المستفاد من كلام الاصحاب في هذا العنوان هو من جهة تبعيته للزمان بمعنى ان كل من اعتبر زماناً اعتبر المكان ايضاً فمن اعتبر يوم الغصب
اعتبر مكانه ايضاً ومن اعتبر يوم التلف اعتبر مكانه ايضاً وهكذا وهذا الاحتمال بعيد جداً نظراً الى بعد اتفاقهم في هذا المطلب مما ذكروه في الزمان وعدم
تصريح منهم في ذلك مضافاً الى ان مكان التلف قد لا يكون للشيء فيه قيمة معتد بها مع ان مكان الغصب فيه كثيرة فلا اظن القائل بيوم التلف
يعتبر فيه مكان التلف مع ان في كلامهم ما يدل على وجوب رد المال المغصوب الى المالك اي مكان شاء واذا كان تيسر له ولا اقل من وجوب رده الى مكان
الغصب حيث شاء المالك فهو الواجب فينبغي ان يلاحظ مكان الغصب فلعله يمكن ابتناء مسئلة المكان على الزمان او ان ذلك من جهة معلومية اعتبار مكان
الغصب فان الغاصب مكلف برد عين المال الى محل الغصب وكذا قيمته اذا اراد المالك لانه بدل العين والضمان فينبغي ان يلاحظ فيه ذلك المكان
والذي اراه ان دفع القيمة بحسب المكان منوط بالمكان الذي يجب الدفع فيه فان قلنا ان الخيار بيد المالك فاي مكان اختاره في الرد فيتعين قيمته وان قلنا

لايس كك بل المعتبر الرضا في محل الغصب ان يرضى المالك بما هو اقل من مؤنة او المساوي على مختار المالك فيكون المدار في محل الغصب في المقام كلام طويل
يحتاج الى البسط في المقال ويمنع منه ما نحن عليه من الاستعجال **عنوان** في ضبط كيفية التقويم وذكر ما هو المناص عند اختلاف المقومين
على حسب الاجمال وفيه بحثان احدهما في بيان كيفية التقويم وقد تعرض لذلك الاصحاب في كثير من الابواب كباب اخراج الزكوة وباب الخمس وباب تبعض
الصفقة وباب الارش وفي العقود والجنايات وفي باب الغصب وفي باب اخراج الوصايا من الثلث وتعرضوا في فروع باب المزارعة والمساقاة والشفعة
والبيع والاجارة والمغارسة وغير ذلك كثيرا وفي الحقيقة مرجعها الى مباحث خمس الاول قيمة الشيء المستقل والمال المتاصل الغير المرتبط بشيء
اخر كما في الاموال المتلوفة او المغصوبة او المضمونة غالبا والثاني تقويم بعض من المال المركب للجمع شيئا واحدا سواء كان واحدا حقيقة فتلف
بعضه عرفا او بحسب حكم الشرع بورود عقد عليه من المعقود به عليه كانت او معاوضة وهو باب تبعض الصفقة في سائر ابواب العقود كما
عنونه الاصحاب وهذا ايضا تارة يكون اجزاء المركب لها مدخلية في زيادة القيمة والهيئة التركيبية كك واخرى ليس للهيئة مدخلية وانما قيمة
المجموع مجموع قيم الاجزاء ويختلف باختلافها التقويم والثالث كيفية تقويم الاوصاف الفائتة المضمونة كالصحة والعيب الذي يذكر في باب الارش
في مال او جناية والرابع تقويم النماءات المفروضة حصولها في هذه العين وان لم يوجد كما اذا اردت معرفة ان ثمرة هذا البستان عشر سنين
اي مقدار لها من القيمة كما يحتاج اليها في باب الوصايا ونحو ذلك والخامس تقويم المنافع كمنفعة العبد او الدابة عشر سنين او هذا العمل الخاص
الصادر من الشخص في هذا المال كما في صورة بطلان الاجارة الموجبة للرجوع الى اجرة المثل ونحو ذلك اذا عرفت ان التقويمات دائرة مدار هذه
المباحث الخمس فنقول الضابط في تقويم المال المستقل ملاحظة على ما هو عليه من جميع الجهات من زمانه ومكانه ووضعه وجنسه واشتماله ونقصانا
وكونه في ملك الغير او في ملك المالك محتاجا الى مؤنة في الحفظ والنقل او غير محتاج مستحقا للتلف كما في العبد المرتد او غير مستحق مستحقا
للقطع بطلوع ونحوه مع الدين او بدونه او مستحقا للبقاء في مال الغير باجرة او بدونها موجبا لحصول المنافع او غير موجب صحيحا او معيبا
سريع الفساد او بطيئه في معرض التلف او في مكان محفوظ ونحو ذلك من الجهات التي يختلف بها الرغبات وتتفاوت بها القيم فانه يلاحظ ذلك
كله ويقوم على مقتضاه كيف كان ومن في كلام الاصحاب في الابواب المشار اليها اشارة الى بعض ما ذكرناه فراجع واما بعض المال عينا كان او منفعة
فان لم يكن للهيئة التركيبية لها مدخلية في زيادة القيمة فيرجع حكم قيمة الجزء التالف فيقوم كالمستقل في هذه الجهة وان كان للهيئة التركيبية
مدخلية في القيمة كمصراعي باب وفردتي الخف والنعل ونحو ذلك فلا ريب في ان تلف احد الجزئين يوجب فوات قيمته وقيمة الهيئة التركيبية لزوال
الهيئة بزوال احد طرفيها ولا ريب في ضمان قيمة التالف في حالة الاجتماع مع ضمان نقص الجزء الاخر الحاصل بسبب فوات الاجتماع ولا فرق في ذلك بين
كون الجزئين مضمونين كما لو كانا مغصوبين او مقبوضين بالعقد الفاسد ومنه الفضولي بلا اجازة فتلف احدهما في اليد الضامنة وبين
كون احدهما مضمونا دون الاخر كما لو غصب احد الجزئين واتلف وقبضهما بعقد فبان بالنسبة الى احدهما التالف فاسد نظرا الى ان على الفرض
تلف فانه باحد الجزئين هيئة الاجتماع وهي مضمونة كالاعيان وفي الثاني وان لم يدخل الاجتماع تحت اليد في صورة غصب الواحد لكنه بغصبه
الواحد والاتلاف للهيئة الاجتماعية فيضمن الجزء باليد وبمباشرة الاتلاف ويضمن هيئة الاجتماع بالتسبيب في التلف وانما البحث في معرفة
التقويم فقيل يقومان جميعا ثم يقوم احدهما منفردا فما به التفاوت بين قيمته وقيمة المجموع هو قيمة التالف وهذا هو الضابط لبيان
تقويم الجزء فقط ولكنه في صورة كون الهيئة لها مدخلية في زيادة القيمة لا يتم قطعا اذ لو كان المصراعان مجتمعا بخمسة وكان واحد منهما باثنين
فيعلم ان قيمة الاخر هو الثلثة وليس في الواقع كك ولكن هذا الضابط ليس لافادة بيان القيمة في الحقيقة بل انما هو لاستعلام قيمة التالف
مع ملاحظة الجزء والهيئة التركيبية ولا ريب في كون هذا الطريق كافيا في ذلك اذ ما به التفاوت بين قيمة الواحد الباقي وقيمة المجموع المركب هو قيمة ما تلف من جزء
وهيئة تركيبية مملوكة تالفة مضمونة نعم يرد في مناط لو جمعهما الفضولي او المالك لاحدهما الفضولي الاخر في عقد واحد فلم يجز احدهما كما هو
مورد بحثهم في هذا التقويم غالبا فانه من جهة وقوع العوض في مقابل المجموع المركب لابد من ملاحظة التركيب لانه مضمون على العاقد الفضولي لفوات
بعض العقد وجاء الاشكال ان مال المالك صار لا يستحق حصة من الثمن لعدم وجود قيمته مجتمعا وذكر هنا طريقا اخر وهو تقويم كل منهما منفردا

بنسبة قيمة احدهما المجموع القيمتين الى قيمة المجموع حتى يندرج فيها قيمة التركيب وذلك واضح ولا يخفى في كلام الشهيد الثاني هنا من الاختلال نظرا
الى ان هذا البحث ان كان في صورة غصب ونحوه فقد عرفت انه ليس هناك هيئة ولا يحتاج الى نسبة احدهما الى المجموع بل يقوم ما لكل من المالكين على انفراده
ويكون مضمونا على الغاصب ان كان تالفا بتلك القيمة ولا يحتاج الى الجمع ولا الى النسبة وذلك واضح وان كان في مقام جمع بينهما بعقد ونحوه بحيث
صارت الهيئة مقصودة في العوض والمثمن لم يكن ملكا لمالكي الجزئين بل انما هي شيء حصل من ضم الملكين وهو تابع لهما فكيف يقول بقيمتهما منفردين ان انفذ
الثمن ليس في ازاء منفردين بل في ازاء المجموع المركب فاذا اصاب احدهما غير مجاز وبطل فيه العقد فيكون الثمن المبذول بازاء ثلثة اشياء حقيقة وهي الجزئان
المنضمان والهيئة الاجتماعية فلو رد الثمن على المشتري بقدر نسبة قيمة احد الجزئين الى قيمتهما منفردين وابقي الباقي في يد البائع مثلا لكان ذلك
ظلما على المشتري واعطاء للبائع ما هو زائد على حقه لان البائع مالك لفرد قيمتها اثنان وزيد مثلا مالك لاخرى قيمتها كذلك وقيمة المجموع خمسة
وقد ضمنها البائع ودفع المشتري الثمن مثلا ستة فلو لوحظ قيمة الواحد الذي بطل فيه البيع لعدم اجازة زيد منسوبا الى القيمتين لكان بالنصف
والتفاوت تماما هو النصف فيلزم ان يرجع المشتري بثلثة مع ان الفائت منه ان يعد لانه لم يبق في يده الا فرد قيمتها اثنان ويلزم ان يبقى عند
البائع ثلثة مع ان قيمة ماله اثنان والثالث بازاء هيئة هي ليست ملكا له وقد فاتت على المشتري فكيف يأخذ البائع عوضها كما ان على ما ذكره القوم من
لو قوم المجموع بخمسة واحدهما باثنين يكون التفاوت ثلثة اخماس قيمة المجموع فلو رجع بتلك النسبة للزم ان يرجع المشتري على البائع بثلثة وثلثة اخماس
هي حصة الثالث من الثمن ويبقى عند البائع اثنان وخمسا يكون ظلما على المشتري لاستلزام فوات الهيئة التركيبية على المشتري علاوة ما له
من الثمن عند المشتري الا بمقدار قيمة ماله وقد بقي خمس زائدا على ماله وهذا البحث غير وارد على القوم نظرا الى ان ملاحظة قيمتهما مجتمعا ثم ملاحظة
ما في يد المشتري وهو مال البائع منفردا ورجوع المشتري على البائع بما به التفاوت بين مال البائع وقيمة المجموع يكون علاوة ليس فيه ظلم على احد فان
الخمسين اللذين بقيا في يد البائع انما هو حصته من زيادة الثمن الذي هو الستة على القيمة التي هي خمسة بواحد فان الواحد لو قسم اخماسا
كان الاثنان بازاء مال البائع والاثنان بازاء مال المالك الاخر والواحد بازاء الهيئة التركيبية التي فيهما فيفوت قيمة واحد من الجزئين حيث
فات على المشتري ما قيمته ثلثة وقد ارجع من الثمن ثلثة وثلثة اخماس هي مقدار القيمة وبنسبته من زيادة الثمن ويبقى عند البائع قيمة ماله اثنان
ونسبة الزيادة في الثمن وهي خمسا فتدبر والى هذا المعنى يرجع ما تخيله بعضهم طريقا ثالثا وهو قيمتهما مجتمعين ثم تقويم مال البائع منفردا وابقاء
مقدار نسبته ماله الى قيمة المجموع في يده وارجاع البقية الى المشتري فان الظاهر ان مراد الاصحاب من تقويمهما احدهما منفردا هو مال البائع يقدر نسبته الى
فيأخذه من الثمن بتلك النسبة فلا بحث على كلمة الاصحاب فيما امر الحكم على ما اوضحنا لك المقال بعون الله تعالى واما كيفية التقويم في الوصف
فطريقه كما نص عليه الاصحاب وورد في صحيحة ابي ولاد تقويمها واجدا لذلك الوصف وفاقدا لذلك الوصف والرجوع بالتفاوت لانه قيمة الوصف
الفائت وهذا طريقة استعلامه ثم ان كان في عقد معاوضة رجع من العوض بتلك النسبة لرضاهما على العوض المذكور وكون تلك النسبة من الفائت
العوض المذكور وقيمة الصحيح في نظرهم ولو رجع الى ما به التفاوت مطلقا لاتفق في بعض الصور الجمع بين العوض والمعوض كما هو واضح وان لم يكن في
في عقد معاوضة كغصب واتلاف وجناية ونحوه فالرجوع على التفاوت وكيف كان هذا الكلام جار في الاوصاف في الاجزاء ايضا فانهم في باب تبعض الصفقة
يذكرون الرجوع الى نسبة التفاوت نظرا الى ما ذكرنا من لزوم الجمع بين العوض والمعوض في بعض الصور وفي باب الغصب يحكمون في تلف الاجزاء بما
التفاوت مطلقا ونحو ذلك كلامهم في ارش العيب والجناية في الغصب فراجع واما كيفية تقويم النماء فان كانت موجودة منفصلة فهي كالمستقل
وان كانت موجودة متصلة فيقوم العين فاقدة لها فالتفاوت قيمة النماء واما في المعدوم كثمرة البستان في السنين الكثيرة فالذي تعرضوا
له في باب الغصب عبارة عن تقويم العين مسلوبة المنفعة في تلك السنين المعينة اذا اريد في تلك او مع بذل الوارد في تلك وتقويمها مع
منافعها فالتفاوت قيمة المنافع والنماء واما التقويم في المنافع والاعمال فان كانت موجودة مستوفاة فالمرجع الى ما هو المعتاد من
اجرة المثل على ما يشهد به المقومون ويقتضيه نظرهم لو لم يكن له معتاد واما المعدومة كمنفعة سنين معينة للدار او العبد او
ما يحوذلك فتقويم العين واجدة للمنافع مرة ومسلوبة المنافع المقصودة اخرى فالتفاوت هو قيمة المنفعة فتدبر

فتدبر

فتدبر وثانيهما في ذكر اختلاف المقومين في قيم هذه الامور وقد عنونه الاصحاب في باب ارش العيب في البيع وهو في كل مقام يحتاج الى التقويم و
البحث في ذلك طويل الذيل فنقتصر على ما هو المقصود فنقول اذا اختلف المقومون فاما ان يكون باخبارهم عن القيمة السوقية لا بالانشاء من انفسهم
فذلك من باب تعارض البينات ويجي فيه بحث ترجيح الاعلم والاورع والاكثر تعديدا ومن باب الظن ثم القرعة وان كان بانشائهم وهو المراد
بالتقويم فالمحتمل في الحكم هنا امور احدها التزام قيمة منتزعة من المجموع وقد ورد على هذا المعنى رواية في اختلاف المقومين في الهدي او اختلاف
قيم الهدي ولعله في الثاني على الظاهر عند تعدد الهدي فتسري الى ساير المقامات اما بعدم الفرق وتنقيح المناط وبعدم القايل بالفرق على الظاهر بين
الاصحاب ويمكن في صورة اختلاف القيم او المقومين بعد القيمة المنتزعة فيه للشيء عرفا فان قال احدهم انه بخمسة والثانية انه بعشرة يعطي سبعة
ونصف قيمة له وكل ثلث القيم الثلث وربع القيم الاربع ونحو ذلك ولعل الظاهر ايضا ذلك فالرجوع الى القيمة المنتزعة ليس ببعيد في ساير المقامات و
ثانيها التخيير لعدم الترجيح وثالثها لزوم الاعلى لرعاية الاشتغال الذمة ورابعها لزوم الاقل لرعاية البراءة الاصلية فيما لم يتيقن به الاشتغال وغير
ذلك من الاحتمال الاتي كالقرعة ونحوه فتدبر وتنبيه حيث ان في باب الارش لابد من قيمتين احديهما للصحيح والاخرى للمعيب بل لحاظ ما به التفاوت
والنسبة فان تعددت القيم هناك يمكن الانتزاع بطريقين احدهما نسبة المجموع القيم الصحيحة الى المجموع المعيبة وملاحظة التفاوت بينهما من الثمن
بالنسبة وثانيهما نسبة كل من المعيبة الى صحيحها وجمع النسب الحاصلة من الملاحظات وانتزاع نسبة من النسب وبينهما تفاوت ليس في المقامات قبل

عنوان

في بيان التادية وضبط المراد من بقاء العين وتلفه على الاجمال المانع من التنبيه على مباحث شريفة وفروع لطيفة فنقول
المال المضمون اما ان يبقى في يد الضامن كما هو عليه عند المالك من دون تغير الا بتبدل بزيادة ولا نقيصة واما ان يصير في يد الضامن بالفعل بحيث
لم يبق منه اثر واما ان يصير مستحيلة من جنس الى جنس مع بقاء اصل المادة واما ان يكون معيبة بجناية او غيرها واما ان يكون فاسدة
واما ان يكون ممزوجا بغيره واما ان يكون مشتركا في غيره واما ان تكون حبا النماء في يد الضامن باستحالة او غيرها واما ان تكون تصرف فيه
البايع على نحو لا يمكن رده الا بمشقة كوضعه في بناء او جعل اللوح في سفينة او نحو ذلك واما ان يكون خارجة عن يد الضامن بما لا يتمكن معه
من عادته كما اذا غصبت من يده غاصب اخر او دفنه في مكان او نسي الموضع ونحو ذلك وهذه الصور المختلفة قد عنون فيه الاصحاب وتكلموا فيه و
من اراد التفصيل فليرجع الى ما كتبوه وبعض ما كتبناه في التعليقات ولنقتصر هنا على بيان فوايد احديهما ان عدم التمكن من الرد بغصب او
نسيان محل ونحوه حكم التلف في لزوم دفع القيمة وهو الذي يعبر عنه بعضهم بالحيلولة اذ الواجب التادية وليس الممكن هنا الا القيمة ولكن قد سبق منا
ان القيمة انما هو القيمة يوم التلف كما عليه الاكثر وهل هو في المقام ايضا فيكون القيمة قيمة وقت غصب الغاصب من يد الضامن وقيمة وقت
نسيان الموضع او ليس كذلك لعدم كون هذا تلفا في الحقيقة اذ العين باق وهو في ملك المالك ودفع القيمة دفع للضرر ومراعاة بعد التمكن
من اصل المال فلو عاد العين فرجع المالك عليها فالاوضح لزوم قيمة وقت دفع القيمة لانه وقت الانتقال الى القيمة الحيلولة والا تلف حتى
يتعلق القيمة بالذمة وثانيهما ان العين لو كانت مستحيلة الا انها موجب لزيادة القيمة كانبات الحب وفراخ البيض بل لو لم يوجب النقص في القيمة كما
لو استحال ملحا او نحو ذلك مما له قيمة في الجملة ففيه احتمالات احدها وجوب ردها الى المالك مع ارش النقص ان كان هناك نقص والا فرد عينه
بناء على ان ذلك عين ماله بالاستصحاب وثانيها وجوب دفعه مع الارش وان لم يكن نقص لانه بدل عن الصورة النوعية التالفة عن المالك ولم
يبق له الصورة الجسمية واما الصورة الحادثة فهي ليست مالا للغاصب حتى يقابل بدفعها الصورة النوعية الفائتة فلا يسقط الارش بل
هي نماء ملك المالك بل لو فرض كونه من فعله وملكا له ايضا فلا احترام له حتى يثبت بذلك عوض يقابل مال المالك فتدبر وثالثها وجوب دفع مثله
لما هو اقرب الى العين وكان المالك لشبابة في الجملة ورابعها انه خرج عن ملك المالك وملكه الضامن ويجب عليه دفع المثل والقيمة دون المستحال
عليه فيكون هذا بمنزلة التلف وخامسها وجوب دفع المثل والقيمة لكون ذلك تلفا ولزوم دفع المستحال عليه ايضا لبقاء حق اختصاص المالك
به في كل من العوضين والبحث في تطرح ظاهر الى تطويل الكلام بذكره والغرض التنبيه في التحقيق طويل وثالثها ان الامتزاج في كلامهم موجب للشركة ان لم يمكن
التمييز ولم يكن للعين وان كان الاختلاط صورتهم مع التعين في الواحد الامثال كاشتباه الدراهم والطاقات في الاواني فالظاهر القرعة

فتدبر وذا بعمّا ان المنادية انما يحصل بنقل المال من حالة المضمونة الى حالة اخرى ليس فيها ضمان وهو اما بنقل المال عينا او مثلا او قيمة الى المالك او الى وكيله او الى وليه العام او الخاص اما بابراء المالك من له الابرا الضامن عما في ذمته اما باذن متبرع او وكيله عنه واما باتلاف المالك عين المال على نحو لو كان لغيره لكان عليه ضمان لا بالغرور كما لو اطعمه الغاصب اياه من دون علمه بانه ماله فانه لا يرفع الضمان الا لما علله الشهيد الثاني بانه ليس تسليما فاما الضعف بالغرور بل هو تام ولكن الغرور سبب اخرى للضمان فكيف يكون مسقطا فتدبر وبعبارة اخرى ان اتلاف المالك لعين المال وصول اليه ما لم يكن مغرورا من الضامن ولو كان مغرورا من غير الضامن يكفي ايضا في برائة ذمة الضامن من ان اشتغل ذمة الغار وكذا استيلاء المالك على المال عنوة بدون رضا الضامن او دفعه فانه رافع للضمان في الوجه ذلك كله اما في تأدية الضامن الى المالك فهو داخل في مدلول خبر اليد فهو المتبادر منه كما زعمه المعاصر الزاقي انه مجمل من هذه الجهة بل لا ريب ان المتبادر التأدية الى المالك من الغاصب في اليد اما تأديته وكيل الغاصب فلانه في حكمه بالدليل واما التأدية الى وكيل المالك او وليه ونحو ذلك ممن قام مقامه فلما دل على قيامه مقامه عموما واما الابراء فلما دل من الادلة على جوازه عامة تعارض مفهوم على اليد مع منطوق دليل الابراء ويقدم المنطوق واداء المتبرع بعد بناء الدليل على جواز الوكالة كالوكيل في ذلك بالدليل واتلاف المالك موجب لرجوع الضامن الى المالك لو رجع المالك الى الضامن لكون التلف بفعل المالك وهو مستلزم للتهاتر والتساقط واستيلاء المالك وصول اليه لانه تخليته فهو تأدية من الضامن والاجماع قائم على عدم اشتراط الاختيار في اداء الحقوق بالنسبة الى حصول البرائة وان كان شرطا بالنسبة الى الثواب وغيره والعلة ظاهرة حيث تؤدي في كون الغرض الوصول الى المالك وهو يحكم واما كونه باختيار الضامن فلا مدخلية له ولنقتصر من الكلام هنا على هذا المقدار نعم هنا فرع وهو انه على تقدير تعدد الايدي لضمانه على مال واحد لو ابرأ المالك واحدا منهم فهل يبرء ذمة الباقين لان الابراء كالدفع او لا يبرء وتحقيقه يرجع الى ما ذكرناه من الاحتمالات فان قلنا بان الضامن الواحد لا بعينه فالاحتمال البرائة الكل بل لزومه على ذلك وان قلنا بان الضامن من تلف العين في يده فيصير البرائة بابرائه وبابراء غيره وان قلنا بان كل واحد منهم كما هو المختار فلا يكون ابراء احدهم موجبا لبرائة الاخرين لتعلق الحق في الذمم على ما حققناه غاية ما قام الدليل على ان دفع الواحد يسقط عن الباقين ولم يقم دليل على الابراء وكون الابراء في حكم الدفع مسلم بالنسبة الى نفسه لا بالنسبة الى جميع الاحكام فتدبر

عائدة في ولاية الحاكم والسياسات ومما يلحقها من بعض المباحث عنوان لا ريب ان الولاية على الناس انما هو لله تبارك وتعالى في اموالهم وانفسهم وللنبي لقوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وللائمة عليهم السلام لان من كان النبي مولاه فعلي مولاه بالنص المتواتر ولا فرق بينه وبين سائر الائمة بضرورة المذهب بل يدل على الجميع قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية واما بعدهم فلا ريب ان الاصل الاولي عدم ثبوت الولاية لاحد من الناس على غيره لتساويهم في المخلوقية والمرتبة ما لم يدل دليل على ثبوت الولاية وكان الولاية تقتضي احكاما توقيفية لا ريب في ان الاصل عدمها الا بالدليل وقد ورد الدليل كتابا وسنة واجماعا على الولاية جملة من الناس على بعض منهم وقد ذكره الفقهاء في البيع وفي كتاب الحجر وفي كتاب النكاح وفي الطلاق وغيرها من المباحث على حسب ما يقتضيه المقام وفي بيان احكام الاولياء واقسامها وموارد ها والمباحث المتعلقة بها من التعارض والترجيح واشتراط المصلحة في تصرفهم وعدم المفسدة او غير ذلك من المباحث المذكورة في كتب الفروع وحيث انها مبنية على ادلة خاصة في كل مقام وغرضنا في الباب ذكر ما يجعل قاعدة كلية في الفقه طوينا الكلام في ذلك لكن نذكرها هنا امورا خمسة يوجب التنبيه عليها احدها ان الولاية على مال الغير او على نفسه على ما ظهر من استقراء الفقه وتتبع مقاماته انما هو للاب والجد للاب في غير ما كان من طرف الام الا بقاء او اختصاصه بما كان من طرف الاب نظرا الى منشاء اطلاق النص والفتوى لظاهر في التعميم والنظر الى ما كان من طرف الاب عند الاطلاق ودون ام الاب لا ولاية للام وان علت ولا لاب ام ولا في نفس في مقام من المقامات ولا للاخ من حيث هو كذلك وان ورد فيه ولاية بالنكاح لكنه محمول على كونه وصيا المعاضها

اولها

بما هو نوع لا لعنوان من الاقارب حيث ان القرابة للاصل وعدم الدليل والوصي للاب والجد السابق والزوج بالنسبة الى زوجته والمولى
بالنسبة الى مماليكهم والحاكم الشرعي وعدول المؤمنين ووكيل الاب او الجد او الوصي او المولى او الحاكم او الزوج ووكيل الوكيل وهكذا مع كون
الوكيل ماذونا في التوكيل ووصي الوصي على تقدير كونه ماذونا في التوصية والمقاص للمال بالشرائط للتقاص واقسام الاولياء بحسب
النوع تسعة ولو اخرجنا الزوج نظرا الى كون البحث في ولاية المال والولاية النفسية في النكاح ونحوه ولا ولاية للزوج على زوجته كما يجيء
حيث هو زوج فصار ثمانية ولذلك لم يذكره الفقهاء في ذكر الاولياء في مقام من المقامات نعم خرج مرادهم من الولي في الفقه الولاية
المالية والنفسية وهو خارج عن ذلك ولو اردنا بهم ولاية الاطاعة ونحوها لاتسعت الدائرة ودخلنا اشخاص اخر كالام والضيف
وصاحب المنزل ونحو ذلك للزوم اطاعتهم في بعض الامور فلتدبر وثانيها ان المولى عليهم على ما يظهر من التتبع الصغير ذكرا او انثى عاقلا
او مجنونا رشيدا او سفيها والمجنون مطبقا كان او ادوارا بالغا او صغيرا والسفيه بالغا او صغيرا ذكرا او انثى والغائب في
بعض الامور والممتنع عن اداء الحق الذي عليه والبكر وان كانت بالغة رشيدة على قول فالولاية للاب على الصغير في المال والنكاح
وعلى المجنون المتصل جنونه بالصغر ومطلقا على قول والسفيه المتصل سفهه بصغره او مطلقا في قول والولاية للجد تجتمع مع ولاية
الاب في المولى عليه في النكاح وكل من سبق منهما الى العقد يمضي تصرفه ويبطل اللاحق مع التعارض ويقدم عقد الجد هنا بالنص
والاجماع وان كان القاعدة البطلان لعدم امكان الجمع وعدم المرجح وعلى هذه القاعدة تعارض الاولياء مطلقا حتى في تعارض الجد
مع جد الاب فانه لا نص فيه والحاقه بالقياس لا وجه له فينبغي تحت القاعدة وكذا في المال الا انه مع التعارض يبطلان والوصي لا ولاية
له الا مع فقدهما حتى لو كان وصيا لاحد الوليين الاجباريين على الولاية على الاطفال تبطل مع وجود الاخر لانه ولي والوصي فرع
انتفائه وكذا وصي الوصي لا يجتمع مع الولي الاجباري ومع الوصي والوجه واضح والمولى تجتمع مع اب وجد لكن ولايتهما تسقط
مع المولى وان كانا حرين لان المملوك لا تسلط لاحد عليه غير مالكه ووكيل كل واحد من الاولياء يجتمع معه وهو تابع لمرتبة
الموكل فيجتمع مع ما يجتمع به الموكل ولا يجتمع مع ما لا يجتمع معه وولاية الحاكم لا تجتمع مع شيء من الاولياء السابقة لانه
ولي من لا ولي له وولاية العدل لا تجتمع مع الحاكم ولا مع الاولياء الاخر على ما يجيء بيانه وامين الحاكم بحكم الحاكم وولاية الوصي
تابعة للتوصية وولاية الموصى في التوصية على النكاح لمن للموصي ولاية النكاح عليه قول معروف والمولى ولي لمملوكه في المال
والنكاح ان قلنا بان المملوك يملك والحاكم ولي من لا ولي له وفي ولايته على من اتصل جنونه او سفهه بالصغر قولان مع فقد
الولي الاجباري او وصيه بل فيه ولا كلام لمن تجدد جنونه او سفهه بعد البلوغ والرشد العقل والعدل ولي على ما كان الحاكم
وليا عليه مع وجوده على تفصيل ياتي والوكيل ولي على من لموكله عليه الولاية في مال كان او في نكاح وهنا مباحث غير متعلقة بالولاية
لعرضنا عنها وثالثها ان تصرف الولي مشروط بالمصلحة بالاجماع وظواهر الادلة ولان المتيقن من ادلة الولايات انما هو ذلك اذ الغرض
الاصلاح في النفس والمال والمولى عليه لنقصه عاجز عن ذلك ولو كان الافساد سايغا لما احتيج الى الولاية وفي كون الشرط علمه او واقعه
فيبطل التصرف مع انكشاف عدم المصلحة وان اعتقدها عنده وجهان الا في المولى فان له التصرف كيف شاء لانه مسلط على ماله وقيل
في الاب والجد باشتراط عدم المفسدة دون اعتبار المصلحة ويرشد الى ذلك اطلاق ادلته ولا بينهما عن خروج المفسدة بالدليل ولا دليل
على اعتبار المصلحة ويدل على ذلك ما ورد من النص على جواز اقتراضهما مال الطفل وعلى جواز تقويم جاريته على نفسه مع عدم مصلحة في ذلك
وظاهر الوفاق على جوازهما من دون مصلحة تشترط عدم المفسدة لكن كلام الاصحاب في اشتراط المصلحة في تصرف الولي مطلق
نعم ذكر عدم اشتراطها في الاجباري الشهيد في قواعده عنوان الاصل في كل شيء لا ولي له معين من الشرع ان يكون الحاكم وليا
له وهو المعبر عنه بعموم ولاية الحاكم الذي يستدل به الفقهاء في كثير من المباحث كما في جواز دفع ما بقي من الزكوة في يد ابن السبيل بعد الوصول
الى بلده اليه في وجوب دفع الزكوة ابتداء او بعد الطلب اليه تخيره في اخذ خمس ارض الذمي او منفعتها وولايته في مال الامام و[illegible]

من لا وارث له وفي توقف اخراج الودعي للحقوق على اذنه وكلايته في اجراء الحد وفي القضاء بين الناس في اداء دين الممتنع من ماله وفي
حلف الغريم على اذنه وفي القبض في الوقف على جهة عامة وفي نظارته لذلك وفي توقف التقاص من مال الغائب على اذنه ومن الحاضر
في وجه وفي بيع الوقف حيث يجوز وكلا ولي له وفي قبض الثمن اذا امتنع البائع عن قبضه عن كل ممتنع عن قبض حقه وفي الدين المايوس عن
صاحبه وفي بيع الرهن المتسارع اليه الفساد باذنه وتولية اجارة الرهن لو امتنعا وتعيين عدل يقبض الرهن لو لم يرضيا وتعيينه
ما يباع به الرهن مع تعدد النقد وفي باب الحجر على المفلس وعلى السفيه وتوليه في قبض دين الغائب لو احتيج الى الاخذ وفي اجبار
الوصيين على الاجتماع اذا لاستبدا لهما وفي ضم المعين الى الوصي العاجز وفي عزل الخائن على القول بعدم انعزاله بنفسه وفي اقامة
الوصي فيمن لا وصي له او مات وصيه او كان وانعزل وفي تزويج المجنون والسفيه البالغين وفي فرض المهر لمفوضة البضع وضرب اجل
العنين وفي بعث الحكمين من اهل الزوجين وفي اجبار الممتنع على اداء النفقة وفي طلاق زوجة المفقود وفي اجبار المظاهر على احد الامرين
وفي اجبار المولى كذلك وفي احلاف الملتقط على اللقيط على اذنه ونحو ذلك من المقامات الاخر التي لا يخفى على من تتبع الفقه
فانهم يقولون بهذه الامور ويتمسكون بعموم ما دل على ولاية الحاكم الشرعي وكلا ريب ان النائب الخاص الذي يصير نصب الخصوص كما
يكون نائبا لجهة خاصة كالقضاء ونحوه يكون لجهة عامة ايضا وذلك تابع لكيفية النصب للنائب وعلى هذا المنوال في نائب من
الغيبة فانه ايضا يمكن كون ولايته بطريق العموم او الخصوص فلا بد من ملاحظة ما دل من الادلة على ولاية الحاكم حتى يعلم انه هل
يقتضي العموم او لا فنقول الادلة الدالة على ولاية الحاكم الشرعي اقسام احدها الاجماع المحصل وربما يتخيل انه مما لا عموم فيه
حتى يتمسك به في محل الخلاف وهو كذلك لو اردنا الاجماع القائم على الحكم الواقعي الغير القابل للخلاف والتخصيص ولو
اريد الاجماع على القاعدة بمعنى كون الاجماع على ان كل مقام لا دليل فيه على ولاية غير الحاكم فالحاكم ولي له فلا مانع من التمسك
به في مقام الشك فيكون كالاجماع على اصالة الطهارة ونحو ذلك والفرق بين الاجماع على القاعدة والاجماع على الحكم واضح فتدبر
وهذا الاجماع واضح لمن تتبع كلمات الاصحاب وثانيها منقول الاجماع في كلامهم على كون الحاكم وليا فيما لا دليل فيه على ولاية غيره
ونقل الاجماع في كلامهم على هذا المعنى لعله مستفيض في كلامهم وثالثها النصوص الواردة في هذا الباب فمنها ما ورد في ان العلماء
من كون العلماء ورثة الانبياء وهذا المعنى ورد في روايات كثيرة ولكن الكلام في دلالته على المدعى بعد الاغماض عن سنده والوثوق
به لشهرة الرواية بل الصحة في بعضها فنقول ظاهر قولهم فلان وارث فلان ان كل ما عنده فقد انتقل اليه وصار عنده ولا ريب
ان الانبياء كان لهم الولاية على الرعية مطلقا الا فيما كان حكم الله على عدمه فينبغي ثبوت هذا المعنى في العلماء ايضا وهو المدعى
ويرد على هذا القسم من الاخبار اشكالات احدها ان اضافة الارث الى الانبياء يقتضي بكون المراد من العلماء الاوصياء لانهم
ورثة الانبياء دون العلماء اذ الظاهر من الاضافة كونه من دون واسطة لا مع الواسطة ولا ريب ان لكل نبي وصيا هو وارثه
العلماء في كل امة لا يكونون الا ورثة الاوصياء وورثة النبي مع الواسطة فيدور الامر بين حمل الوارثية على ما هو بالواسطة
وبين حمل العلماء على الاوصياء ولا ريب ان التخصيص اولى من المجاز وغايته التساوي لاحتمال المسقط للاستدلال بل الظاهر
ان حمل العلماء على الاوصياء اوضح سيما بعد ملاحظة تفسيرهم بهم في بعض المقامات التي ذكر فيها اللفظ من كتاب وسنة وثانيها ان المنساق
من كونهم ورثة الانبياء كونهم وارثين في العلم ولا بحث في ذلك اذ ليس العلم الا في العلماء ولا يتخيل كون الخبر افادة للبديهي اذ
الغرض من ذلك بيان شرف العلم حتى لا يتخيل من فقر العلماء وعدم وجود المال عندهم حقارتهم فافاد ان العلم كان من صفات
النبي وعلى ورثة العالم كفى بذلك شرفا للوارث وثالثها انه على فرض عدم تبادر ذلك كفى في التقييد ما ورد في تتمة الاخبار بان الانبياء
لا يورثون دينارا ولا درهما وانما يورثون علما فان الظاهر من ذلك ارادة العلم من الارث ولا دلالة فيه على اثبات الولاية بوجه
من الوجوه فتدبر ورابعها ان المراد من الرواية لو كان كون كل فرد من افراد العالم وارثا لكل فرد من افراد النبي للزم كون العلماء

أن يدّعي علماء أو ولاية من الأنبياء وليس كذلك بل الظاهر التوزيع على ما أمّة كل نبي وارث لذلك النبي فيكون علماء هذه الأمة ورثة النبي ونقض
كون الجماعة وارثاً عن واحد كون كل منهم آخذاً بحصته من التركة لا كل واحد آخذاً للكل وإذا كان كذلك فينبغي كون الولاية منقسمة على العلماء
وأين ذلك من إثبات الولاية للكل على الكل فتدبر ويمكن أن يقال إن الظاهر من الخبر العموم ولا وجه لحمله على الأوصياء أيضاً داخل في عموم العلماء
فيكون نسبة الوارثية إلى المجموع ولا يجدي كونه كذلك حقيقة فلا يلزم مجازية يرجح التخصيص عليه مضافاً إلى أن ملاحظة صدر هذه الأخبار
يدل على إرادة الأعم من هذا الخبر بل يدل على إرادة غير الأوصياء من سائر العلماء لأنها واردة في مقام مدحهم والثناء عليهم فراجع
وأما انصراف إطلاق التوارث على العلم فممنوع نعم إن النبي ولي على رعيته فكذلك ورثته ولو سلم الانصراف أو ثبت خصوص إرادة العلم
بقرينة ذيل الخبر لقلنا أيضاً بدلالته على الولاية من جهة أنه من المعلوم أن ولاية النبي على الرعية ليس إلا من جهة علمه بالأحكام والشرائع فكل
من تلقى منه الأحكام وصار عالماً بها فهو ولي كذلك فتأمل فإن في تتميم الجواب عن هذا البحث إشكالاً جداً وأما الإشكال من جهة كونهم ورثة
متعلق بمن فيه بعض عليهم ما كان عند النبي ولا يدل على المدعى مدفوع بأن المتبادر كون كل منهم وارثاً لما عند النبي من العلم والحكم دون
بعض ذلك ونقول هنا ما ثبت في البعض يثبت في الكل ونظيره أن بعض المقامات قد دل الدليل على ولاية الحاكم فيه ونقول عدم جواز
الفرق المعهود وعدم إمكان إرادة الفرد الغير المعين لعدم وجود القرينة يوجب الحمل على الاستغراق فإن لم يرد الإشكال بوجود القدر
المتيقن المانع من ذلك ومنها ما ورد من أن العلماء أمناء وأمناء الرسل كما في بعض أخبار وحصون الإسلام كما في قسم ثالث بتقريب أن كونهم أمناء
على الإطلاق وأمناء للرسل ليس معناه إلا رجوع أمور الرعية إليهم وهذا معنى الولاية ومن ذلك يعلم معنى الحصون ويمكن أن يقال إن الظاهر
من كونهم أمناء كونهم أمناء في الشريعة والعلم بمعنى أن ما جاء به من الأحكام فهو عند العلماء ينبغي أن يرجع إليهم فلا دلالة فيه على ولايتهم
في المقامات التي هي محل البحث وكذا كونهم حصون الإسلام معناه كونهم حفظة الدين بنشر أحكامه أي دخل له بالولاية اللهم إلا أن يقال إن كونهم
حفظة للشرع وحصناً للإسلام لا يتم إلا بالولاية إذ لا يمكن لهم حفظ الإسلام ولا وجه بعد التأمل فتدبر ومنها ما دل على أن العلماء
خلفاء رسول الله والوجه في الدلالة أن الإطلاق في قولنا فلان خليفة فلان أن ما له من التصرف فهو ثابت للخليفة وذلك واضح عند أهل العرف
ما لم يتقيد بقيد فقولهم إن العالم خليفة النبي بالإطلاق يقتضي بأن كلما للنبي من التسلط والولاية على الرعية فهو للعالم ثابت إلا ما دل
الدليل على خروجه ولكن يجيء فيه المناقشة السابقة من ظهور إرادة الأوصياء من العلماء لأنهم الخلفاء والعلماء خلفاء الخلفاء إلا أن يجاب بأن
المراد من العلماء ما يعم الأوصياء ويصدق الخلفاء على المجموع من دون شبهة وينتفي الإشكال في انصراف ذلك إلى الخلافة في العلم لا مطرد وهو مع
أنه يجاب بما تقدم بعينه في المقام بل الظاهر الإطلاق نعم هنا بحث يرد على هذا الخبر وعلى ما سبق وعلى ما يجيء بعد هذا من الأخبار من كونها
إنما هو في مقام بيان فضل العلماء وليس في مقام إثبات الولاية لهم على الناس فلا وجه للتمسك بها في الباب نعم يضعف هذا الإشكال في
قسمين من هذه الروايات أحدهما ما اشتمل على لفظ الفقهاء وثانيهما ما اشتمل على أنهم وكلاء وأما في سائرها ما ذكرناه ونذكره فهذا البحث
آت فيه مع تمادٍ وغيره من الإشكال ومنها ما دل على أن العلماء كسائر الأنبياء أو أنهم كسائر الأنبياء في بني إسرائيل بتقريب أن النبي لا شبهة في
ولايته كلية ومقتضى التشبيه مع عدم تعيين جهة الشبه كونهم كالأنبياء في كل ما هو من صفات النبي إلا فيما خرج بالدليل ومن جملة صفاتهم الولاية
ويجيء هنا مضافاً إلى كونه مسوقاً لبيان الفضل أن الحمل على العموم فرع عدم وجود الجهة الظاهرة في التشبيه والظاهر هنا التشبيه في العلم
فتدبر ومنها ما دل على أن العلماء خير الخلق بعد أئمة الهدى أو فضل العلماء على الناس كفضل رسول الله على أدناهم أو أن فضلهم
على سائر الناس كفضل الآخرة على الدنيا أو أن فضلهم على سائر الناس كفضل الشمس على سائر الكواكب أو أن الله تعالى فضلهم
على جميع خلقه بعد النبيين وفي هذه الروايات لا دلالة فيها على الولاية نظراً إلى أنها مسوقة لبيان الفضل لا لبيان الولاية ولا نسلم
الملازمة بين الفضل والولاية بمعنى كون كل فاضل ولياً على مفضوله سيما إثبات الولاية العامة المطلقة التي نحن بصددها نعم كون
كل ولي فاضلاً يقتضيه قبح ترجيح المرجوح والمساوي وأما كون كل فاضل ولياً فلا دليل عليه من الأخبار ولا دلالة فيها على أزيد من

التفضيل وهو غير المدعى وليس مستلزماً له مضافاً الى ان الخبر الاخير والخبر الثاني لا يمكن حملهما على العلماء بل الظاهر ان المراد منهما
الائمة لانهم خير جميع الخلق بعد النبيين وتفضيلهم على الناس كفضل رسول الله دون سائر العلماء فلو حمل عليهم لزم حمل هذا الكلام
على التجوز والمبالغة والتخصيص في لفظ جميع الخلق كما انه لو حمل على الائمة لزم تخصيص العلماء او ارادتهم منه مجازاً واحدهما ليس
باولى من الاخر الا ان يقال في دفع الاشكال من الاخير بانه لو اريد الائمة فلا وجه لقوله بعد النبيين لان ائمتنا افضل من انبياء
بني اسرائيل كما ورد في الاخبار ولابد من ارادة العلماء منه ولا يمكن ان يقال انه لو اريد العلماء لزم تفضيلهم على الائمة ايضاً اذ لم يستثنهم
في الرواية لانا نقول استثنينا النبيين باثباتهم لانهم بعد خاتم الانبياء وقبل سائر النبيين في المرتبة والعلماء اذا كانوا بعد النبيين
فكانوا بعد الائمة ايضاً فتدبر ومنها ما دل على كون فضلهم كفضل رسول الله يدل على اثبات الولاية بظاهر التشبيه ان لم يجيء فيه ما تقدم
من الاشكال سابقاً ومنها ما دل على ان العلماء حكام على الملوك كما ان الملوك حكام على الناس او على ان العالم حجة الامام على
الناس او انهم كافلون لايتام آل محمد وظاهر الخبر الاول اثبات الولاية الحكومة لهم على من هو حاكم على الناس وهذه العبارة يدل
على كونهم حكاماً على الناس بالاولوية بل مثل هذه العبارة بيان في العرف لافادة ذلك لكن كونهم حاكمين انما يقتضي الولاية
في القضاء والفتوى لو سلم ذلك وهما لا بحث فيهما واما في غيرهما فلا يدل على ذلك وكذلك كونه حجة على الناس يراد به ما يحتج به
عليهم يوم القيامة بالابلاغ والانذار حتى لا يبقى عذر في التقصير ولا يمكن الجواب بعد العلم والاطلاع او الحجة بمعنى كون ما يقوله
العلماء حقاً يجب اتباعه كالامام واين ذلك من ثبوت الولاية وكونهم كافلين للايتام من آل محمد كناية عن تعليمهم الاحكام و
الشرائع الموجب لتربيتهم في بواطنهم بعد انقطاعهم عن الاب الباطني الا ان يقال ان ذلك دال على كون النبي والامام بمنزلة الاب
وكون العالم بمنزلة وصي الاب هذا مثبت للولاية عليهم ولا يخفى ما في هذه الاخبار الثلثة من الظهور في الولاية فتدبر ومنها مقبولة
عمر بن حنظلة ورواية ابي خديجة الدالين على كون من عرف احكام الائمة او عرف شيئاً من قضايانا هم جعلناه حاكماً او قاضياً على الناس
ويكون الرد عليهم كالرد على الامام والرد على الامام على حد الشرك بالله وهذه الاخبار ايضاً لا يقتضي الولاية الا في الفتوى
والقضاء ولا يدل على كونه ولياً مطلقاً للتصرف كيف شاء نعم يدل على اعتبار حكمهم وفتواهم كما استدل به الاصحاب مع ما فيه
من البحث والاشكال ومنها ما دل على ان العلماء ولي من لا ولي له وان مجاري الامور والاحكام على ايدي العلماء الامناء على الحرام
والحلال كما ورد في الخبر الطويل وهذا الخبر مع جبره بالفتوى وبالاجماع المنقول يكفي دليلاً على كون الحاكم ولياً في مقام ليس
هناك من الشرع ولي بالخصوص ويدل على كون جريان كل امر من امور المسلمين نكاحهم وعقودهم وايقاعاتهم ومرافعاتهم
وسائر امورهم من الاخذ والدفع وغير ذلك وكل حكم من احكامهم على ايدي العلماء خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي تحت
القاعدة المدلول عليها بالنص الموافق لعمل الاصحاب فتدبر هذا ما يمكن ان يجعل دليلاً في هذا الباب من النص والفتوى قال
الشهيد في قواعده في الضابط في ولاية الحاكم ان كل قضية وقع النزاع فيها في اثبات شيء او نفيه او كيفيته وكل امر فيه خلاف
بين العلماء كثبوت الشفعة مع الكثرة او احتيج فيه الى التقويم كالارش وتقدير النفقات والى ضرب المدة كالايلاء والظهار
او الى الالتفات كاللعان فهو الى الحاكم ومما يحتاج اليه القصاص نفساً وطرفاً والحدود والتعزيرات وحفظ مال الغائب كالودائع
واللقطات انتهى كلامه رفع مقامه وجعل الفاضل المدقق المعاصر في عوائده وظيفة الحاكم كلية في امرين احدهما ان كلما كان
للنبي او الامام فلهم ذلك الا ما دل الدليل على اخراجه وثانيهما كل فعل متعلق بامور العباد في دينهم او دنياهم لابد من الاتيان
به ولا مفر منه اما عقلاً او عادة من جهة توقف امر المعاش والمعاد واحد او جماعة عليه او اناطة انتظام امور الدين او
الدنيا به شرعاً من جهة ورود امر به او اجماع او نفي ضرر او ضرار او عسر او حرج او فساد على مسلم او ورد الاذن فيه من
الشارع او دليل عليه لم يجعل وظيفة لمعين واحد او جماعة ولا لواحد لا بعينه بل علم لابدية والاذن فيه ولم يعلم

المامور به والماذون فهو وظيفة الفقيه كلامه انتهى ومفاده حاصل غرضه ما علم من قواعد الشرع لابدية الاتيان بشيء مع عدم

معلومية الاتي به من الشرع فينبغي ان ياتي به الحاكم واستدل على الامر الاول بالاجماع وقد قدمنا ذكره وبما مر من الاخبار وقد عرفت

قصور دلالتها على هذه الكلية لانها دل على الخلافة ومثله الخبر الاخير وقد عرفنا الاشكال واستدل على الثاني بالاجماع ايضا وقد

عرفته وبان كل امر كان على ما فرضناه لابد ان ينصب الشارع له شخصا والمفروض انه غير معلوم والفقيه صالح له وما فيه من الجلالة

كاف في كونه منصوبا مع ان كل من فرض وليا فالفقيه داخل فيه وغيره مشكوك ينفي بالاصل ويتطرق على ذلك انه لا يلزم كون الشخص

منصوبا له اذ يمكن كونه من قبيل الواجبات الكفائية التي لا تعيين فيها بل من الواجبات الكفائية قطعا لان سقوط هذا التكليف

بفعل واحد من العلماء عن الباقين ليس محل بحث للاجماع عليه فلم لا يكون واجبا كفائيا يخاطب به كل من علم وقدر عليه لا دخل في ذلك لحكام

الشرع ولو قيل في الجواب انا قائلون في الواجب الكفائي على تعلق الخطاب على كافة المكلفين الا انه يسقط بفعل البعض فيكون هنا

ايضا قد تعلق الخطاب على سائر المكلفين ومنهم الحكام والتعلق بالعلماء مقطوع به لكن نشك في كون اتيان الباقين به مسقطا عنهم

وعنهم والاصل عدم السقوط فلابد من مباشرتهم او قيام دليل على السقوط بفعل غيرهم لورد عليه امران احدهما ان الواجب الكفائي

ما علم فيه انحصار الغرض في شيء وليس سقوطه الا لحصول الغرض والمصلحة الواقعية ولو قيل التعلق في الاتيان بعد ذلك فلو فرض ان ما فرضناه

من الامر مما لا بد منه لامر معاد او معاش فلا بد من اتيانه لتتميم النظام وكل من اتى به فقد حصل الغرض وبلزمه السقوط للعلم به وان كان

راعيا له على ما فرضناه بعد العلم القطعي بان المراد ليس مباشرة كل احد كما ان قلنا انه لا يقدر على ذلك غير الحاكم ايضا في الضابط وثانيا كل

من لا يقدر لا يجب عليه وهو لا يتأتى في الواجب الكفائي على الكل اذ هو ايضا مشروط بالعلم والقدرة كالواجب العيني وثالثا نمنع كونه غير

مقدور الا على الحاكم فان كل ما يقدر عليه الحاكم يقدر عليه عدول المسلمين فتدبر ورابعها انه لو فرض عموم الخطاب للمكلفين فلا وجه

للشك في السقوط بفعلهم اذ لا شبهة في كون اتيان المكلف بالمامور به موجبا للسقوط وان قلت ان غير الحاكم ليس بمكلف قلنا ان

الفرض عدم تعيين المكلف فمن اين علمت كونه مكلفا فان كان من عدم التعيين فذلك يوجب الكفائية الثابتة لكل احد وان كان

من قصد الشارع خصوص الحكام يلزم او لا خلاف الفرض لان كلامنا في مقام لم نعلم من كلف به مطلقا وعلى هذا الفرض يصير المكلف

معلوما وثانيا لا ريب ان مقتضى القواعد عدم قصد خصوص الحاكم ولا يمكن المعارضة باصالة عدم قصد التعميم اذ التعميم يكفي فيه عدم قصد

الخصوصية ولا يحتاج الى قصد التعميم حتى يعارض بذلك وبعبارة اخرى متى ما كان التكليف ثابتا ولم يعلم المكلف فالظاهر تساوي

الكل من ذلك ولا يحتاج الى دلالة على قصد التعميم مع ان مقتضى ادلة الاشتراك بعد عدم التعيين عموم الحكم لكل مكلف فلو فرض تعارض

قصد التعميم مع قصد الخصوصية وتساقطهما يقوم ادلة الاشتراك في التكليف حجة على التعميم ومن ذلك يندفع احتمال القول بان الاجمال

يوجب الاخذ بالمتيقن لعدم الاجمال اولا لعدم معلومية الفرض وامكان حصوله من اي مكلف كان ولو فرض اجماله فهو وان اقتضى الاخذ

بالمتيقن بمعنى لزوم مباشرة الحكام للشك في سقوط فعل غيرهم عنهم لكن ما دل على الاشتراك في التكليف يوجب كونها كفائية

على الجميع المستلزم للسقوط بفعل اي منهم كان ولو قيل ان مقتضى الفرض ثبوت هذا الاتيان على احد من المكلفين ولو لم يلزم من ذلك

الوجوب على الحكام فلا اقل من الجواز اذ هو ايضا كسائر الناس وليس اقل منهم واذا ثبت الجواز ثبت الوجوب بالاجماع المركب قلنا ان ذلك

بدلالة الاجماع الدال على الولاية فلا وجه لتسميته بالاجماع المركب لانه بسيط وان اريد من ذلك الملازمة بين الجواز والوجوب

قلنا الظاهر الجواز له ولغيره فكذا الوجوب ومقتضاه الوجوب الكفائي وقد سلمناه واين ذلك من اثبات الوجوب بالتعيين على الحكام

بالخصوص فتدبر مضافا الى ان مجرد صلاحية الفقيه للنصب لا يقتضي التعيين وجلالة شأنه لا يفيد ذلك اذ الجلالة لا توجب التعيين

على غيره اذ ليس جميع ما فرض اشد لياقة بالجليل من غيره بل فيه ما هو بالعكس وبالجملة فالعمدة الاجماع وما هو الا خبار على ما ذكرناه

في بعضه ولولا ذلك لما اقتضى كون الشيء مما لا بد منه ثبوته على الفقيه بل كان سبيله كسبيل الواجبات الكفائية نعم لو اريد اثبات

جواز مباشرة

جواز مباشرة الحكام او وجوبها عليهم ولو كفاية وبعبارة اخرى عدم المنع عليهم في هذا التصرف لا يمكن اثباته على هذا الفرض وهو ليس
محل البحث فتدبره ويمكن التمسك في اثبات ولاية الحاكم بعموم قاعدة الاحسان السالفة ولكنه لا يدل على الولاية ولا بل يدل على
عدم الضمان لان ذلك لمحض الاحسان على الاختصاص ثابتا ودعوى كون تصرف الحاكم احسانا دون غيره تحكم وبعموم قوله تعالى المؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وهو ايضا غير دال على الاختصاص مضافا الى ان الغرض اثبات الولاية من جهة الحكومة لا من جهة الايمان والا
وهما لا يدلان على المدعى ومن ذلك ظهر عدم امكان التمسك بعموم ادلة الحسبة والمعاونة على البر والتقوى ايضا اذ المقصود هنا اثبات
الولاية للحكام من حيث هم كذلك وهذه الادلة تقتضي باشتراك الغير معهم مع ان المدعى نفيه نعم يبقى في الاخبار اشكال وهو ان غايتها انما هو
بلفظ العلماء والفقهاء ومنه اعتبار العلم في ذلك وعلماؤنا في زماننا هم على الظنون فلا وجه لادراجهم تحت الاخبار ويمكن الجواب اولا بانه
يكفي في اطلاق العلماء عليهم كونهم عالمين بالبعض وثانيا بان كل ظنونهم منتهية الى العلم وثالثا ان منتهى ما ثبت في العلماء العلم الوجداني
ثبت في المجتهد بالاجماع المركب ورابعا انه لو لم يكن المراد به ما يعم المجتهد لو لم يكن للاخبار مورد في مثل زماننا مع انه مسوق لبيان
حكم هذا الزمان اذ لا حاجة اليهم بعينها في زمن حضور الامام فتامل جدا ويبقى هنا كلام وهو ان الحاكم اذا عرض له جنون او اغماء
زال عنه الولاية واذا عاد على الكمال عادت الولاية مع انه لو عرض له جنون واغماء زال ولايته ولا يعود بالكمال بل بنصب
جديد كل النائب الخاص للامام اذا زال عنه الجنون والاغماء لم يعد عليه الولاية الا بنصب جديد من الامام فاي فرق بين المقامين
وربما يتوهم ان الفارق هنا هو العموم والخصوص من ان الامام اذا كان غرضه نصب كل من هو بشرائط الفتوى يذكره بلفظ عام كقوله
من كان على هذه الصفة فهو وكيلي وخليفتي ولازم هذه العبارة انه كلما اتصف بالصفة دخل تحت الوكالة وكلما خرج عن الصفة
خرج عن الوكالة واذا عاد الى الوصف عاد ايضا لشمول النصب التوكيل واذا كان المراد نصب شخص فيقول انت وكيلي وهو مستجمع للشرائط
فاذا عرض له الجنون انعزل ولا وجه لعوده بعد ذلك الا بتوكيل جديد لان اللفظ الاول لم يشمل المقام ولو كان شموله باطلاقه فقد
بطل العقد ولم يبق له اثر ولا يمكن ان يقال انه اقتضى وكالة هذا الشخص دائما خرج حالة الجنون بالدليل وبقي الباقي لانا نقول دلالته
على توكيل هذا الشخص دائما فرع تعلقه بالشخص وعروض المانع اخرجه عن اهلية التعلق فاذا لم يتعلق بالشخص فيبطل العقد فيبطل اطلاقه
ودوامه بخلاف اللفظ العام فانه لم يتعلق بهذا الشخص بل يتعلق بالموصوف بهذه الاوصاف اي شخص كان وعروض المانع لهذا الشخص
لا يقدح في قابلية الكلي من حيث هو كلي في العقد فالتوكيل باق على حاله وكلما عاد الفرد الى الاتصاف بالكلي تعلق به الوكالة من دون
فرق بين الابتداء والاستدامة ولكن يشكل بامكان فرض نظير ذلك في النائب الخاص فان احوال الفرد كالافراد للكلي فيمكن القول
في التوكيل الخاص بانك وكيلي كلما كنت عاقلا رشيدا او انت وكيلي الا حالة الجنون والاغماء فيكون نصبا للشخص الموصوف بالصفة
فكلما اتصف دخل تحت اللفظ وكلما عرض المانع خرج لا مدخل للكلي والجزئي في ذلك فيمنع صحة هذا الفرض ايضا مع انه اذا عرض الجنون
للنائب الخاص لا يعود الا بالنصب ولا يثمر لقوله كلما صرت عاقلا فانت وكيلي بل هذا باطل من اصله كما يثبته ولا يمكن الفرق بان الكلي
امر قابل لاعتبار الصفات فيه وملاحظة الافراد بخلاف الفرد فانه لا يمكن جعله كليا فاما ان يكون الوكالة متعلقة لهذا الشخص
ام لا لانا نقول لم لا يكون الوكالة متعلقة بالمفهوم المركب من الشخص والصفة وهو قابل للوجود والعدم فكلما وجد تعلق وكلما عدم
زال كما في النائب العام بعينه مضافا الى ان قاعدة تعلق الوكالة بالكلي كقوله من لبس ثوبا ابيض فهو وكيلي او من كان عنده الف
درهم فهو وكيلي يثبت التعلق بكل ما يجد بل الظاهر اختصاص التعلق بكل من كان متصفا بالصفة عند الانشاء فلا يكون من حصل
بعد الانشاء الف درهم او لبس ثوبا ابيض وكيلا بالعقد السابق فقوله كل من كان على صفة العلم فهو وكيلي ايضا كذلك من هو عالم في ذلك
الوقت لا يشمل كل من حصل له العلم بعد ذلك وسيرد لك كلما مضى منا في بحث بطلان التعليق للعقود وفي بحث اشتراط التنجيز وفي بحث بطلان العقود
الجائزة بالموت والجنون والاغماء ان العقد لا بد من تعلقه بشيء متصل بالعقد بل المتعلقة به على الخلاف في احكام العقود في ذلك والتوكيل يقتضي

لكن

كون الوكيل بالغاً عاقلاً فاذا كان كذلك حال العقد تعلق به واذا زال بطل لعدم الشمول التوكيل الا حال العقل لا يعود الوكالة لبطلان العقد السابق (واذا عاد العقل صح)

ودفع العموم فيه بانه كما حين غافلاً فانه وكيلي يجعل الى وكالة معلقة وقد عرفت ان التعليق يبطل وليس هذا الا كقولك ان جاء زيد فانت وكيلي

قاصداً تحقق الوكالة في ذلك الوقت لا التصرف فان تعليقه مع تنجيز التوكيل لا بأس به وهو فرق في ارتفاع التعليق بين الخاص والعام فلو عمم ايضاً لم يتعلق

الا بالمتصف حين العقد يصير بالنسبة الى غير المتصف تعليقاً كما لو اريد به حالة عود العقل على هذا المتصف بعد عروض الجنون عليه صار تعليقاً بغير

اذ معناه ايها العاقل اذا جننت ثم عقلت فانت وكيلي وهو باطل بالضرورة فالوكالة الاولى زالت بالمانع والثانية غير صحيحة للتعليق واذا تأملت

في اطراف هذا الكلام الذي هو من مطارح الاعلام ومزالق الافهام عرفت ان الفرق ليس بذلك ولكن قد اشرنا فيما سبق ايضاً في بحث بطلان العقد

الجائز بالجنون والاغماء ان تفويض امر الى الغير يصير باقسام ثلثة مرة يكون من باب الاستنابة كالتوكيل ولازمه العزل وعدم العود الا بالنصب الجديد لكونه

تابعاً للموكل معزولاً بعزله وبانعزاله وبموته وجنونه واغمائه وان بقي الوكيل عاقلاً ومرة يكون من باب النصب يعني يكون التفويض موجباً للولاية كا

لوصية فانه اصل لا فرع ولا نيابة لاستنابة ولذلك يبقى التصرف وان خرج المستنيب عن اهلية التصرف بالموت ومرة يكون بطريق بيان الحكم الشرعي وهو

هذا الفرض من الموضح حكمه الولاية وهذا لا يتبع الاصل في البقاء والعكس ولا يصير الخروج عن الوصف معزولاً بالمرة بل كلما عاد عاد كاكتسابه

اذا تبدلت ثم عادت فان الخمر اذا صار خلاً حل واذا عاد خمراً حرم لان الحكم مدار الاسم الظاهر ولا يتبع الحاكم الشرعي من قبيل بيان الحكم وجعل المعصوم

كاشفاً لا من قبيل التوكيل ولا من قبيل النصب فان قوله ع في الخبر اني جعلته عليكم حاكماً يدل على النصب والمقام مقام تأمل وتدبر ويمكن القول

بالتوكيل والتمسك بعود الوكالة بالاجماع وهو بعيد وبالجملة نصب الحاكم دائر بين هذه الامور الثلثة وان كان اظهرها ما ذكرناه

عنوان

اذا تعذر الاولياء او فقد حتى الحاكم فهل الولاية للعدول مطلقاً او ليس لهم مطلقاً او فيما لا يمكن التاخير فيه لهم ولا بد دون غيره ويرجع الى الثاني في جزء وجوه

بل اقوال وهنا بحثان احدهما في جواز تصرف العدل فيما هو وظيفة الحاكم لو كان موجوداً مع ضيق الوقت وعدم امكان التاخير كالتصرف في مال

اليتيم لنفقته بمقدار تعيشه ونحو ذلك وهذا مما لا كلام في جوازه على الظاهر للاصحاب ويدل على هذا الجواز وجوه من الادلة الاول ان هذا التصرف

مع عدم امكان التاخير وعدم امكان الوصول الى الحاكم داخل في باب الاحسان اذ هو دفع مضرة لا مدفع لها من ذلك وهو داخل في الاحسان من دون

تشكيك وكل احسان جائز بالعقل والنقل ولا ضمان عليه بهم والثاني قوله تع ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فان ظاهر الاستثناء

كون القرب اذا كان حسناً جائزاً وهنا كذلك وليس الخطاب للحكام خاصة بل ظاهره العموم واذا ثبت ذلك في مال اليتيم ثبت في غيره بالاولوية

وبعدم القول بالفصل والثالث قوله تع وتعاونوا على البر والتقوى وادلة الاستحباب فضلاً عن الجواز والمفروض ان فرضنا هذا داخل

في الاعانة على البر بدون شبهة وغير ذلك من ادلة الحسبة والمعروف فكلها دال على ذلك الرابع خصوص الخبر في باب الوصية فيمن مات

ولم يعين وصياً قال ع اما معنا ان قام رجل ثقة فباشر ذلك فلا بأس به واذا ثبت في هذا الباب فلا قائل بالفرق ولا يرد الاشكال في ان

ذلك اذن من الامام في الكلام فيما اذا لم يكن هنا حاكم لان الظاهر من الخبر كونه بياناً للحكم الشرعي لا اذناً في واقعة خاصة وله نظائر كثيرة

منها قوله من احيا ارضاً ميتة فهي له فانه حكم لا اذن في الاحياء فتبصر الخامس ظهور اجماع الاصحاب على الجواز من دون نكير كما يظهر بالتتبع

السادس ان هذه الواقعة لا بد في كون واحد مكلفاً او مرخصاً في مباشرتها من الشارع لما قررنا ان الواقعة المحتاج اليها لا بد ان يجعل الشارع

ما هو المخلص للناس قطعاً فيه وحيث لا تعيين فيتخير الكل في ذلك كفاية ومنهم عدول المؤمنين ثم نقول تعلق الشرع على عدم ولاية لكافر

وعدم امانة الفاسق مطلقاً فلا يجوز كونهم مرخصين من الشرع في ذلك فيتخصص في عدول المؤمنين وهذا مما لا كلام فيه وتابعيهما في نحو مباشرتهم

في الصورة المذكورة والحق ذلك لظهور اجماع الاصحاب على ذلك ولظاهر ادلة المعاونة وان خرج منه ما خرج ولان كل ما جاز وجب الا لزوم الهرج

والمرج في النظام سيما في اغلب البلاد الخالية عن وجود حاكم الشرع فتدبر اذا عرفت هذا فنقول هل للعدول الولاية اذا تعذر الحاكم مطلقاً

فلا يحتاج الى فرض صورة الابدية والاضطرار ولا يستند لعليه بعموم نفي السبيل عن المحسنين وهذا احسان ومن انه كونه احساناً انما يسلم

فيما كان هناك مضرة لا تندفع الا بذلك وفي ذلك الفرض سلمنا جواز التصرف اما في صورة امكان التاخير والتعطيل الى ان يتمكن من حاكم

الشرع فلا نسلم كون تصرفه احسانا اذ مرتين في قاعدة الاحسان ان اخذ مال الناس بغير اذنهم والتصرف فيه للاسترباح ونحو ذلك لا يعد احسانا
بل هو موجب للضمان مع تلف اموال الايتام والعباد ونحو ذلك ولو فرض صدق الاحسان فيشكل انصراف الاحسان اليه وشموله له منضما
الى ما يستفاد من اتفاق الاصحاب على عدم كون مثل ذلك في حكم الاحسان ولو فرض دخوله تحت اسمه فلعله قد يتمسك بعموم ادلة الحسبة والمعاونة
على البر والتقوى وهو فاسد من وجوه احدها منع كون كل تصرف في مال المولى عليه معاونة على البر والتقوى لعدم صدقه عرفا عليه وثانيها
منع كون ذلك معاونة على البر مع التمكن من الحاكم ولو بالتاخير كما هو المفروض والا فيلزم جواز تصرف كل احد في مال الغير بالاسترباح ونحوه
لانه معاونة على البر مع انه ليس كذلك بل لابد من اذن المالك ومن يحكم وثالثها ان الكلام في اثبات الولاية والاية لا يثبت ذلك بل
يفيد الجواز او الاستحباب او الوجوب بحيثية كونه اعانة على البر مضافا الى عدم الشك في شمول هذا الخطاب للكافر والمسلم والفاسق والعادل
والمخالف والمؤمن فيلزم جواز تصرفها لفساق ايضا مع انه مخالف للاجماع فان قلت نتمسك في خروج الفاسق في هذا المقام مثلا بالاجماع
والنص كما مر هو مثله فيكون كل احد مكلفا بالمعاونة على كل بر وتقوى الا الفاسق في اموال الغير قلت الظاهر ان قوله تعالى وتعاونوا
مسوق لبيان حكم العقل بمعنى ان بعد كون الشيء برا وتقوى فالمعاونة مطلوبة وهذا المعنى مما يحكم به العقل وليس قابلا للتخصيص حتى يخرج
الفاسق والكافر عن هذا الحكم والظاهر ان ذلك لعدم كون ذلك معاونة على البر بل هو ولا بد ان يحتاج الى دليل يدل عليه مضافا الى ان كلمة
البر والتقوى في هذه الاية مفرد محلى باللام ولا عموم فيه حتى يشمل المقام وان فرض كونه من البر والتقوى وغايته الاطلاق ينصرف الى ما هو
الشايع من اطلاق البر والتقوى عليه من المندوبات والاعمال الصالحة وما نحن فيه ليس منه قطعا ولو سلم كون البر والتقوى عاما فنقول
المعاونة ليست عامة بل هي ايضا مطلقة وكل معاونة لا نسلم كونها مامورا بها وبالجملة لا استدلال بهذه الاية على ولاية العدل لخالع عن وجه
ومثله ما بمعناها من ادلة الحسبة نعم بقي هنا شيئان يمكن التمسك بهما الاول ما مر من خبر الوصية فان ظاهره كون ذلك بيانا للحكم شرعا
وهو جواز مباشرة العدل له لتسلطهم على ذلك ولو اورد عليه بظاهره فانه ناض بالجواز وان امكن الرجوع الى الحاكم اجيب عنه بان المطلق
يقيد بمعونة يجوز تصرف الثقة مع عدم وجود الولي العام والخاص مع ان سياق الخبر دال على اعتبار عدم وجود ما هو المرجع في مثل ذلك التصرف
فيكون تقييد الاية به او لو اورد بانه لا عموم فيه لعله نزل على صورة لزوم التصرف في الاضطرار اليه لنفقة ونحوه بحيث لا يمكن التاخير
الى التمكن من الحاكم فان ذلك لا بحث في جواز التصرف فيه كما مر فكره قلت ظاهر الخبر في مطلق الوصية ومن المستبعد كون كل احد من التصرف
فيها مورد الا يمكن تاخيره الى التمكن من الحاكم فلا شبهة في وجود المضيق والموسع في مورد السؤال عادة وترك الاستفصال من المعصوم
دال على التعميم وهو جواز تصرف العادل مع عدم وجود من ينبغي ان يرجع اليه سواء كان من الامور التي لو اخرت يمكن فيه الوصول الى الولي كالامام
ونحوه او من الامور التي لا يجوز فيها التاخير وبالجملة تنزيله على ما لا يمكن التاخير فيه في كمال التعسف ولو اورد بان الخبر وارد في الوصية مع عدم
وجود الوصي وهذا مما علم عدم امكان التمكن من الولي كالامام في ذلك الوقت لم يكن مبسوط اليد حتى لا ولاية له في مثل هذا المقام الا
حصل الياس من الوصول الى الولي لعلنا نجوزه وهو اعم من المدعى اجيبنا اولا بان الفرض ان ظاهر الخبر هو بيان الحكم في قضية لا وضعها و
ليس قضية في تلك الواقعة حتى يقول بان ذلك لعله حكم صورة الياس ولا ريب ان فرض الوصية يكون الوصي قابل للياس عن الحاكم وثانيا بل الصور
امكان الوصول بالخبر بالتصرف والحكم وارد على الصورتين هو المدعى واذ ثبت ذلك في باب الوصية ثبت في غيره بعدم القول بالفصل فتدبر الثاني
قوله تعالى المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض فان ظاهر الاية دليل على ثبوت الولاية لبعض المؤمنين على بعض اخر خرج ما لا يكون مولى
عليه كالبالغ الرشيد الحاضر القادر مثلا بالدليل وبقي ما يكون مولى عليه تحت الدليل وكذا خرج صورة وجود الولي الخاص او العام
المانع عن ولاية العدل من حيث هو عدل بالدليل وبقي الباقي ويرد عليه ان مقتضى الاية ولاية بعض على بعض وهو محتمل لارادة البعض
المعين كالاب والجد والحاكم والوصي ونحو ذلك وارادة اي بعض كان ليدل على ولاية العدل والمؤمن مطلقا اي فرد كان فمن اين ارادة
البعض الا بعينه حتى يثبت ولاية العدل ويمكن الجواب بان ظاهر البعض التنكير وارادة البعض المعين في الواقع خلاف الظاهر يحتاج الى

قرينة

قرينة وهي في المقام منتفية ويرد ايضا ان الظاهر من ذيل الاية الشريفة وهو قوله تعالى يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كون المراد هنا ايضا
لبعض الحاكم فانه الذي له ولاية الامر والنهي ويجاب بان الامر والنهي واجب كفائي لا يختص بالحاكم بل يجب على سائر الناس كفاية والظاهر
من الاية ان الامرين بالمعروف والناهين عن المنكر المقيمين للصلوة وهم العدول اولياء لمن ليس كذلك ولا ينافي انه لا يثبت الولاية للعدول
على مال الغائب مثلا اذ يمكن كون الغائب ايضا من العدول الامرين والناهين لانا نقول ولا ينافي ظاهر الاية دلالة على كون الغائب
اولياء على غير العدول بل الظاهر كونهم اولياء وحذف المتعلق يفيد العموم وليس هنا امر ظاهر ينصرف اليه الاطلاق ويرد ايضا ان الظاهر
من الاية اثبات الولاية في الامر والنهي لا الانزاع وبقرينة قوله تعالى يأمرون في قوة التفسير للولاية والمراد اثبات الولاية في الاموال والنفوس
ويمكن التمسك بالاطلاق كونهم اولياء ومنع كون ذلك تفسيرا بل الظاهر كونه تعليلا وعلى كونه تفسيرا لا يلزم منه الاختصاص به مع امكان
تتميمه بعدم القول بالفصل بعد ثبوت الولاية للعدل على الامر والنهي سيما مع امكان ادراج التعزيرات والحدود ونحو ذلك ايضا في
النهي عن المنكر فانه بعد ثبوت الولاية فيهم على ذلك يثبت في غيره بالاولوية فضلا عن عدم القول بالفصل لا يقال ان الظاهر من المؤمنين هو المسلم العارف
بالحق كما يدل عليه الاية الاخرى والمنافقون والمنافقات وهو شامل للعادل والفاسق فلا وجه لتخصيص العادل بالولاية لانا نقول
قام الاجماع والنص على ان الفاسق لا امانة له فكيف يجعل وليا على مال الضعيف والسفيه والغائب ونحو ذلك فهو خارج بالدليل
لا يقال ان هذا مستلزم لتخصيص الاكثر فان الفاسق اكثر من العادل كما يدل عليه قوله تعالى واكثرهم فاسقون مضافا الى ان الواسطة
بين الفاسق والعادل موجودة وهو ايضا خارج من العموم ولو جعلنا المؤمنين شاملا للصبيان والسفهاء ونحو ذلك كان الخارج اكثر
مراتب وهو قبيح فلا بد من ارادة معنى اخر لانا نقول اولا ان هذا ليس من باب التخصيص بل قوله المؤمنون بعضهم اولياء بعض في قوة
التقسيم فيكون تقسيما للمؤمنين قسمين ولي ومولى عليه وهو كذلك ولا يتوهم هنا التخصيص لو كان الصبيان ونحوهم داخلين في الاية
لكانوا من البعض المولى عليه وخروج البعض الذي ليس بولي ولا مولى عليه غير قادح لكمال ندرة هذا الفرد ليس غرضنا من الاية
اثبات خصوص ولاية العدل بل الولاية مطلقا فان ثبت له خصوص انتفت والا بقي على اطلاقه ولاية العدل ثابتا ان كون الخارج
مما لا يعتني بشأنه لسفه وضعف وفسق او نحو ذلك وكونه لا بعد تجنبا لعدل موجود فضلا عن كونه اكثر لا قبح في ذلك
لو كان من باب التخصيص وقبح تخصيص الاكثر انما هو للاستهجان العرفي وهو تابع للمقامات والاعتبارات كما لا يخفى على المتتبع لا يقال
انها مجملة في متعلق الولاية ولم يتبين فيها ان الولاية على المال او على شيء اخر لانا نقول المتبادر من اطلاق الولاية وكون فلان ولي المال
والنفس نائبا فلان وولي فلان يستفاد منه ان امره في ماله ونفسه بيده كما هو المتعارف فتدبر وبهذه الاية استدل له الاصحاب
على ولاية العدل في كل ما ثبت للفقيه بالعنوان وهو اقوى جابر للدلالة لا سيما مع قطع النظر عن التحريات اللفظية والاحتمالات العرفية فيقتضي عموم
الاية المؤيدة بخبر باب الوصية المعتضد بالفتوى كون مقتضى القاعدة ان كل ما كان للحاكم ولاية فيه اذا فقد او تعذر فالولاية للعدول
ولا يعتبر فيه التعدد لاطلاق البعض في الاية الشامل للواحد وصريح خبر الوصية فانه جعل الولاية للثقة وما يوهم بعض عبارة الاصحاب
من اعتبار التعدد لتعبيرهم بلفظ العدول ليس مرادا جزما ولو اقتصر في الاية على صورة تعذر الحاكم وعدم امكان تاخير التصرف الى
زمن التمكن من الحاكم او امينه حتى يكون مسلكا جامعا لادلة الحسبة والمعاونة مضافا الى ظاهر الاية والخبر لكان احوط في النظر و
اقرب الى التقوى ولكن المختار ان مع تعذر الحاكم فالاصل ولاية العادل في كل ما للحاكم عليه الولاية الا ما اخرجه الدليل كالقضاء وصلاة
ونحو ذلك **عنوان** من جملة القواعد المقررة في الشرع توجه البينة على المدعي واليمين على المنكر في مقام الدعوى ويدل
على هذه القاعدة مضافا الى اجماع الاصحاب الخبر النبوي المشتهر الغني عن ملاحظة سنده بعد تلقي العامة والخاصة له بالقبول وهو قوله ص
البينة على المدعي واليمين على من انكر فالقاعدة بحسب الدليل واضحة وانما البحث في بيان المراد منها فنقول لا ريب ان الدعوى ما لم يتحقق
هناك مدع ومنكر ومعرفتهما يتوقف على معرفة الدعوى وظاهر الاصحاب اعتبار كون الدعوى ملزمة جازمة وفي اعتبار كونها صحيحة لو اعترف

المنكر بكان المدعي به نفع وما لم يتحقق هذه الامور فليس مورد النص ولا مما يلتفت اليه فنقول هل هذه القيود مأخوذة من لفظ المدعي او من
دليل خارج منفصل وعلى الاول فهل هو حقيقة شرعية او اصطلاح للمتشرعة او معنى عرفي ولغوي لا نقل فيه يحتمل ان يكون لفظ المدعي
قد صار عندهم حقيقة شرعية في هذا المعنى الخاص يعني كونه جامعا للقيود الاربعة المذكورة مع ما يحكى من اعتبار مخالفة الاصل والظاهر او كونه
امرا خفيا او كونه يخلى وسكوته مع تركه لا يتم وهذه الحقيقة قد تثبت من استقراء الموارد الخاصة الواردة في الروايات حيث بين في الشرع حكمها
بتوجه البينة واليمين وغيرهما من ذلك ان المراد بالمدعي هو ذلك ويحتمل كون ذلك حقيقة عند المتشرعة مع استعمال الشارع مجازا ويحتمل بقائه
على المعنى اللغوي والعرفي لاصالة عدم النقل والمعنى العرفي محتمل لما هو جامع لهذه القيود المذكورة فالمعنى الشرعي انما هو على طبق العرفي لا يحتاج
في اثبات ذلك الى دليل خاص محتمل لما هو اعم من ذلك لكنه ينصرف الى ذلك انصراف الاطلاق ويحتمل للاعم مطلقا وانما يثبت ارادة هذه القيود من دليل خارج
من عقل او فتوى والذي يقتضيه النظر الصحيح ان لفظ المدعي كلفظ المنكر باق على معناه اللغوي والعرفي وليس له حقيقة شرعية ولا متشرعية لاصالة
عدم النقل وعدم ظهور الوضع الجديد من كلمة الاصحاب ولا من النص مع بعد النقل في مثله مع كثرة استعماله وانما هذه القيود استفيدت من معناه
العرفي حقيقة او اطلاقا او من دليل خارج والبحث هنا يقع في امرين احدهما بالنسبة الى القيود الاربعة فنقول لا ريب في ان الدعوى في الانكار
لا يتحقق الا بنفي واثبات واردين على شيء واحد فلو نفى كل منهما او اثبته كل منهما فلا نزاع ولو نفى احدهما شيئا واثبت الاخر شيئا اخر فلا يحث ايضا الا اذا
رجع بالتلازم الى شيء واحد هو محل النزاع وكذا لو اثبت كل منهما شيئا او نفى كل منهما شيئا اخر فانه لا يتحقق نزاع الا اذا رجع احد الاثباتين الى نفي
معارض للاخر او احد النفيين الى اثبات معارض للاخر وبالجملة لا بد من نفي واثبات واردين على شيء واحد ولو بالحيثيات مثلا لو اثبت احدهما عاما ونفى
الاخر خاصا لا يتحقق الدعوى كما لو قيل اني اطلب منك عشرة دراهم فقال اني لست اخذت منك قرضا فانه غير مناف للدعوى اذ لعل الدراهم ثمنا للاملاك
او ثمن مبيع ونحو ذلك ولو اثبت احدهما خاصا ونفى الاخر العام تحققت الدعوى كما لو قال لي عليك عشرة من ثمن مبيع فقال لست مشغول الذمة
لك لان نفي الاعم مستلزم لنفي الاخص بخصوصه فيرجع النفي والاثبات على موضوع واحد ولو كان بين المثبت والمنفي عموم من وجه كما لو قال لي عليك
مثقال اما الذهب فقال ليس علي شيء مسكوك فان الذهب اعم من المسكوك وغيره كما ان المسكوك اعم من الذهب لا يتحقق ايضا دعوى لان النفي يمكن
وروده على شيء مغاير لما اثبته المدعي اذ لعل مراد المدعي بما اثبته الفرد الذي ليس مادة الاجتماع فنفي ما هو اعم من وجه لا يستلزم نفي مثله فوروده
النفي والاثبات على امر واحد ولو بالمآل انما هو من مقومات الدعوى عرفا ولغة ولا يتحقق دعوى وانكار الا بنفي واثبات كذلك كلما هو مغاير صورة
فهو راجع اليهما واما اعتبار كونه بحيث لو اثبته المنكر ايضا لكان هناك نفع للمدعي فالظاهر ان هذا ليس من مقومات الدعوى فان كل من ادعى شيئا يسمى
مدعيا ويسمى كلامه دعوى في العرف واللغة فالنزاع ان وقع في مسألة علمية لا ريب في تسميتهما مدعيا ومنكرا مع عدم جريان الحكم فيه ونحو ذلك فلو
قال قائل ان الحجر الفلاني وقع من المكان الفلاني وقال الاخر لم يقع من دون غرض لهما فيه بحيث لو وقع لا ضرر على احدهما ولا نفع وكذا
لم يكن وقع فهذا ايضا يسمى مدعيا ومنكرا فاعتبار هذا القيد انما هو من جهة ورود هذه الروايات في مقام السياسات المدنية المجعولة لحسم النزاع
المؤدي الى تلف ما اهتم الشرع الى غرضه هو المقاصد الخمسة من المال والنفس والعرض والعقل والنسب ويكون ذلك اما بجريان النفي والاثبات
التي لا ثمرة فيهما الا محض العلم ولا يؤول الى ضرر ونفع في شيء من هذه الامور فليس محط نظر الشارع وليس هناك امر يوجب اختلال النظام وتشويش
الامور بخلاف الدعوى المتعلق باحد هذه الامور فان حسم مادتها من الضروريات التي لا محيص عنها ولذلك بنوا على ان هذا القانون انما
هو في هذه الدعاوى لا في غيرها واما من جهة انصراف اطلاق لفظ المدعي على الدعوى الكذائي دون ما لا نفع فيه لان الغالب لو وقوع بين العقلاء
انما هو الدعوى المشتمل على نفع كل وغير ذلك ليس مما يجري التجاذب والتشاح وخطابات الشارع منصبة على قانون العرف والعادة وطريقة
العقلاء فلا يشمل غير ذلك واما من جهة القرائن الخاصة في مقامات الاستشهاد بهذا النص على الحكم على كون المراد منه ذلك لا مجرد النفي والاثبات
كيف كان واما من جهة اجماع الاصحاب على عدم توجه اليمين والبينة في غير مثل ذلك وبالجملة فاعتبار كون الدعوى مما يقصده العقلاء للتشاجر والتنازع
مما لا يجب فيه كما ان عدم دخول غير ما فيه الدعوى بحيث لا يقصد بدونه كلا على ما يظهر من العرف ومن ذلك ان كلام الاصحاب في توجيه اليمين على المنكر

بل ربما لا ينفع المدعى لو اعترف تغليبا بالتتبع التام واما اعتبار كونها ملزمة فانما هو فرع من فروع كونها مما فيه نفع للمدعى او ضرر على
المنكر ولو بالحيثية اذ المراد بكونها ملزمة عرفا بلزم للتفصي عنه بحيث لو اقر المنكر به لا يكون له مخرج عنه فلو لم يكن كذلك كدعوى هبة غير
مقبوضة او وقف كذلك فانكرهما المنكر لا يتوجه اليمين اذ لو اعترف بوقوع مثل ذلك لا نفع فيه للمدعى لو فرض كون الاقباض مسلما ودفع
البحث في العقد نعم يتوجه الدعوى كما لو فرض تعلق غرض اخر بوقوع صيغة الهبة لا مرافع كما لو شرط في عقد البيع ايقاع صيغة هبة لهذا المال
وان لم يقبضه حيث كان هناك فائدة فادعى المشترط وقوعه ليلزم البيع وانكره الاخر ليتسلط على فسخ البيع توجهت الدعوى فما في كلام
الشهيد الثاني من اعتبار كون الدعوى ملزمة ان اريد به ما يؤول الى ما ذكرناه من تحقق النفع وعدمه فهو على فرض الاقرار فهو جيد لا ينبغي
ذكره بلفظ الملزمة وان اريد خصوص الالزام فهو مع كونه اخص من المدعى لا ينطبق الامثلة عليه الا بتكلف لاحتمال الفرض لا الالزام في ذلك ايضا
ان يتمسك بالحيثية وبالجملة ليس لغرض المناقشة والايراد وانما البحث لبيان المراد وانضح ان هذا القيد ليس الا داخلا فيما ذكرناه في وجه
اعتباره في مفهوم الدعوى عرفا واضح واعتباره في سماعه متجه واما اعتبار كونها جازمة فله معنيان احدهما كون المدعى في اعتقاده قاطعا
بما يقوله لا ظانا ولا شاكا ولا متوهما وثانيهما ابرازه في صورة المنجز المجزوم به ان كان في الواقع بظن او شك او توهم فان اريد منه المعنى
الاول فلا دليل على اعتباره ولا لصدق الدعوى على ما ابرزه في صورة القطع وان لم يكن مقطوعا به بل كان مقطوعا بخلافه فيعد صحة سلبه
وتبادر الاعم منه علامة دليل صالح للتقييد فكون المدعى قاطعا بما يقوله ليس بشرط في سماع الدعوى بل الظن بل الشك ايضا كاف وبالجملة
اعتقاد المدعى وعدمه نفيا واثباتا لا دخل له في صدق الدعوى وتوجهه فلا دليل على اعتباره وان اريد الابراز بالجزم فلا يبقى معتبرا
مرة يراد تقييده بقوله جزما وقطعا كان يقول له عليك عشرة قطعا ومرة يراد به الحكم بصورة البت كقوله عليك عشرة ولا ينافيه عدم
التصريح بالظن او الشك بمعنى ان ما لم يصرح باحدهما فكذلك الاخبار الجزم والمعنى الاول لا دليل على اعتباره لصدق الدعوى بدونه وتبادر
الاعم منه علامة وجود مخصص فيقتضي سيرة الناس واما المعنى الثاني فظاهر بعض الاصحاب اعتباره ولعل الوجه فيه ان الدعوى لا يصدق الا به
او لانه يتضمن الالزام البتة ولان الدعوى لابد فيها من وجود مخلص شرعي وهو اما البينة او يمين المنكر او اليمين المردودة ولعل المنكر رد اليمين على
المدعى لا يمكنه الحلف عليه بعد كونه ظانا او شاكا ولا يسمى الدعوى الا ما يترتب عليه حكاية هذا ليس كذلك وانكره اخرون فقال بتوجه
الدعوى ان صرح بالظن او الوهم نظرا ان الدعوى يصدق بدون ذلك ايضا ولا وجه مخصص لعموم النص فلا وجه للتفصيل الذي رجح كثير نظرا
ان الدعوى يصدق بالظن لانه اعتقاد ويقال انه يقول المدعى لى عليك كذا باعتقادي واما مجرد الاحتمال المساوي او المرجوح ففي صدق الدعوى
به نظر لان قول القائل لى الملك شاكا معناه ما ادري ولا اعتقد انك مطلوب لي نعم مطلوب في مثل ذلك لا يسمى دعوى عرفا فضلا عن صورة
كون الاحتمال مرجوحا في نظره وظاهر كلام الشهيد الثاني وجود الوجه والقول بسماع الدعوى مع الشك والوهم ايضا ولا ارى لذلك وجها
اصلا بعد عدم الصدق قطعا ولا اظن احدا يقول به وفصل اخرون بين الامور الخفية التي لا يطلع عليها بالقطع غالبا كالقتل والسرقة
دون ما لا يعسر الاطلاع عليه وهو الذي استوجهه الشهيد الثاني ولعل ذلك ناظر الى الرجوع في صدق الدعوى الى العرف ولا ريب ان في مثل هذه الامور
الخفية لا يحصل القطع وطريقة الناس التنازع في ذلك بمجرد الظن والحدس ويرد عليه ان الابراز في صورة القطع غير القطع الواقعي وهو مما
يعسر البحث في اعتبار الابراز بصورة القطع وان كان في الواقع ظانا فكون الشيء مما يعسر الاطلاع عليه لا يقتضي بكون الدعوى يصدق على صورة الظن
ايضا وبالجملة ان كان الدعوى يتحقق بالظن ففي كل مقام كذلك ومجرد غلبة الاطلاع لا يجدي اذ لعله في هذا الفرض لم يحصل للمدعى الاطلاع
وان لم يتحقق بذلك اما بالحقيقة او بالانصراف قلنا انه قبل الدعوى ينصرف الى ما هو بصورة الجزم فلا يسمع ما هو مع التصريح بالظن
مط ويمكن القول بان خصوص الظن والقطع لا مدخل له والمدار صدق الدعوى عرفا وهو يختلف بحسب المقامات فالشيء الذي جرت العادة
فيه بالاطلاع والعلم لو عبر فيه بالظن لا يسمى دعوى والشيء الذي يعسر الاطلاع عليه يعد دعوى وان عبر بالظن ولا يخفى ما فيه من التكلف
فالمدار على القول بصدق الدعوى مع الظن فالمتجه العموم اذ لا دليل على اعتبار صورة الجزم الا شبهة انصراف الاطلاق الى ما هو بصورة الجزم وهو

بل

ممنوع مضافا الى امكان علم خصم المدعى على دعواه قطعا بما في الامور الخفية فعدم سماع هذه الدعوى يوجب بقاء التشاجر والتنازع
ولكن قد عرفت ان هذا ليس لاعتبار صورة الجزم بل لاعتبار الجزم الواقعي وهو غير معتبر لاما نع من اعتبار صورة الجزم من هذه الجهة
مع انصراف الاطلاقات اليه الشك في دخول ما صرح فيه بالظن في اسم الدعوى فاعتبار صورة الجزم في الحكم متجه وان لم يعتبر في الاسم لو تم دليل
على اعتبار المظنون في مثل القتل والسرقة ونحوهما لنا فيه الا ان مقتضى القاعدة اعتبار صورة الجزم ايضا ولو قيل ان اعتبار صورة الجزم ليس
الا لامكان الحلف عليه لو رد المنكر اليمين فهذا يقتضي كونه في الواقع مجرد ما به ايضا قلنا ليس لاجل ذلك غايته انه توقف الدعوى لو رد
اليمين لابينه ولا يلزم اطراد الطرد في جميع افراد الدعوى كما يعلم البينة بتعلق اليمين ايضا لما نع بل انما هو للشك في شمول الاطلاق
لما هو في غير صورة الجزم واما اعتبار كون الدعوى معلوما بمعنى كون المدعى به معلوم الجنس في الوصف في القدر ونحو ذلك بحيث لا يقع
بعد ذلك اختلاف فيه فيظهر من جماعة منهم الشهيد في الدروس معللا بعدم الفائدة فيرجع الى ما ذكرناه في القيد الاول لتعلق عرضه
انه المنكر اذا اعترف بالمجهول يحكم عليه الحاكم او ثبتها بالبينة عليه ونحو ذلك فلا ثمرة فيه لعدم امكان دفع المجهول كالمال في الثوب والفرس
ونحو ذلك من دون تعيين فمن هنا يظهر ان غرضه من المعلوم منه ما يمكن به الثاديه فلو كان معينا في الواقع مجهولا في النظر كالحبوب الدالة
والنار ولا يعرفه بوصفه ولا بقيمته ولا بشيء اخر يوجبه الدعوى منه لصحة قصد هذا المحل دفيه لا نه ممكن الثبوت في التادية وبعبارة
اخرى المجهول الذي يؤول الى العلم وبعبارة ثالثة المعين في الواقع المبهم في النظر يتوجه فيه الدعوى مع احتمال ان اراد بالشهيد عدم السماع
حتى في مثله وكيف كان فلا ريب في سماع الدعوى على المجهول الكلي الذي امكان معرفة تادية وانباته والاعتراف به ونحو ذلك ولا مخصص لعموم
الدليل فالسماع متجه واما المجهول في الواقع كثوب او مال فظاهر جماعة من المتاخرين سماعه لانتفاء الصدق الدعوى وامكان الحكم بالمجهول كما في الاقرار
ومجرد المجهولية لا يصلح بالغا بعد شمول الادلة غايته ان بعد الثبوت لو ادعى المدعى على المدعى عليه العلم بالمقدار والوصف فاما ان
يقربه فيحبس حتى يبين واما ان ينكر فيحلف فلينصان الحلمان وليس ما الاستبلال استخلاص حق المدعى بحجرها يدعيه نظرا الى
انه يحتاج لا بدعى بانه بخلاف الاقرار فانه لو طولب بالبيان فربما يرجع فيبطل الحق انما يصلح فارقا لو اريد الاستدلال على المقام من
باب الاقرار بالاولوية او تنقيح مناطها بعد عموم الادلة العامة هنا فلا بحث والتمسك بالاقرار دفع للاستبعاد الا انه لمنع الدليل ولا ريب
في قوة القول بالسماع مضافا الى ان المدعى قد لا يكون له علم تفصيلي بما يدعيه لنسيان او غيره فلو لم يسمع لذلك لزم منه سقوط اكثر
الدعاوى فليتدبر وثانيهما ان بعد اعتبار هذه القيود في الدعوى يبقى الاشكال في اعتبار كونه مخالفا للظاهر او الاصل او كونه امرا خفيا
مطلقا او كون تركه موجبا لانقطاع النزاع وهذه التعاريف ذكرها الاصحاب في المدعى لكن لما كان هذا التعريف له من جهة صدق
الدعوى منه فلعله معرفة الدعوى وكل من تصف به يسمى مدعيا وليس لاختلاف الدعوى بهذه الامور اثر في الحكم ادنى اثبات حقيقة
جديدة بل لا بحث في كون المدعى ما كان يسمى به عرفا هذا الاختلاف في تحديد العرفي ايضا فيما معناه من العرف ان بناء العرف على اعتبار نوع
خفاء في مفهوم الدعوى ولذلك يحتاج الى الاثبات والا فالشيء الذي لا خفاء فيه فلا يحتاج الى الاثبات بل هو مجبول الطباع ما لم يمنع منه
مانع ولا ريب في ان الخفاء لا يكون الا لمخالفة الاصل او الظاهر نعم يشكل الامر في صورة تعارضهما في البحث فيه ومرادهم من الظاهر
والاصل ليس بظاهر وربما يتوهم ان الظاهر ان كان مما قام الدليل على اعتباره فهو خارج عن محل البحث فانه لا ريب في تقدمه على الاصل ولزوم اتباعه كما
في الموضوعات والكتاب والسنة في الاحكام وانما المراد هنا بالظاهر ما لم يقم دليل على اعتباره كالظن العادي والحاصل من الغلبة ونحو ذلك كما يتضح
في بعض الامثلة اذا عرفت مرادهم من الظاهر فنقول ان الظاهر من الاصل هو الشيء المعتمد المعتبر شرعا سواء كان راجعا الى النفي كاصل البراءة واستصحاب
العدم واصالة العدم بناء على كونهما قاعدة او راجعا الى الاثبات كاستصحاب الوجود واصالة بقاء شغل الذمة واصالة الصحة في العقود
والايقاعات واصالة الصحة في الاعتقادات الخارجية واصالة الطهارة ونظائر ذلك فان هذه كلها اصول يعد من خالفها مدعيا وعلى ذلك
يدور مدار الدعاوي بين الناس غالبا ومدار الفروض المذكورة في ابواب الفقه من صور الدعاوي والتنازعات فيكون الاصل بمعنى الاستصحاب

والشهرة

والقاعدة ونحو ذلك ويمكن ان يراد من الظاهر ايضا ما كان ظاهرا باصل شرعي او عقلي وبعبارة اخرى الظاهر ما كان هو المعتمد لو لم يكن مقام
الدعوى فيرجع هذا الى الاصل بذلك المعنى ولو فسر المدعي بما يدعي امرا خفيا فيمكن ان يراد الخفاء على حسب الشرع سواء كان كذلك عرفا ايضا
ام لا فينطبق على مخالفة الاصل وان اريد به الخفاء عرفا سواء كان كذلك شرعا ايضا ام لا فيشمل مخالفة الظاهر بمعناه الاول ومخالفة الاصل ايضا في غالب
افراده اذ الغالب فيما هو خفي شرعا كونه خفيا عرفا ايضا كما لا يخفى والمراد من قولهم هو الذي لو ترك الخصومة يترك وبعبارة اخرى هو الذي
يخلى وسكوته كون المدعي هو الذي ينشأ منه التنازع فلو سكت فلا كلام لاحد عليه سواء كان قوله موافقا للظاهر او الاصل او مخالفا
لهما وسواء كان فيه خفاء او لم يكن ولكنه في الغالب ينطبق على مخالف الاصل والظاهر وربما يورد عليه ان زيدا اذا ادعى على عمرو بعشرة
فاجاب عمرو باني اديتها لك فلا ريب في هذا الفرض ليس المدعي زيد وانما المدعي عمرو لانه الذي يدعي خلاف الاصل لان الاصل عدم التأدية وبقاء
اشتغال الذمة وخلاف الظاهر ايضا لو قلنا بانه اعم من المعتمد شرعا وغيره او ادعينا ان العادة جارية بعدم الدعوى بعد قبض المال فالظاهر من طريقة
الناس انه لم يؤد لو اعتبرنا السيرة والغلبة في العدمتين او الترك مع ان عمرا لو ترك ما يترك بل يطالب بالعشرة نعم لو ترك زيد يترك وهو
ليس بمدع في هذا الفرض والجواب ان هذا النقض غير وارد لان هنا دعويين اشتغال ذمة عمرو في الجملة الذي ادعاه زيد فاذا اجابه عمرو بانا
لتاديته فقد اقر باشتغال الذمة وثبتت الدعوى ونعم هذا المال لزيد حتى يحصل البراءة ولا يكون هنا مطالبة جديدة وهو الذي يدعيه عمرو
وزيد لا يقبله فالدعوى الاولى ارتفعت بالثبوت وهناك كان زيد لو ترك ترك وفي الدعوى يترك من هذه الجهة ولا كلام لي بل عمرو وان
طالبه بالحق المقر به فيكون المراد لو ترك يترك من هذه الجهة وان كان يطالب بامر اخر كما هو قضية اعتبار الحيثيات والظاهر ان اجود هذه التعاريف
هو ما لو ترك ترك وينطبق ما عداه من التعاريف عليه غالبا واما مخالفة الظاهر فهو في كمال التشويش والاضطراب اذ الظواهر العرفية و
العادية لا ضابط لها ولا خصوصية لبعضها على الاخر ولازم ذلك صحة سماع قول غني ادعى على فقير كان معه في المنزل انه اعطاه كذا وسماع
قول المطلقة الزوج على نفقته وسماع قول العدل على الفاسق ونحو ذلك من الظواهر ومن هذا الباب تفريع بعض العامة عدم سماع دعوى
خسيس انه اقرض ملكا مالا او نكح ابنته او استأجره لسياسة دوابه فان منشأ عدم السماع هو مخالفة للظاهر بحسب العادة وبالجملة بناء
مسئلة المدعي على مخالفة الظاهر بهذا المعنى مما يبعد في النظر جدا لانه خلاف المتبادر من المدعي عند الانصاف ولانه من البعيد شرعا ابتناء
هذا الامر العظيم الذي عليه مدار نظام العالم وبقاء السياسات على امر غير منضبط مختلف بحسب العادات والاحوال مع ان بناء الشرع
على الضبط في نظائر هذه الامور كما تعلم من جعل اليد سببا للملك والفراش سببا للحوق الولد ونحو ذلك ولان المعلوم من الشرع ان بعد
تكافؤ كلامي المدعي والمنكر من سائر الجهات فلا وجه لتقديم قول احدهما ومطالبة الاخر بالبينة الا من جهة موافقته لما هو حجة مبنى عليها
شرعا غاية ان مقام الدعوى زاد عليه بمناقشة بدفع معارضه قول المسلم المدعي ولو بنينا على الظاهر بهذا المعنى لم يكن له وجه لان
الشيء الذي لا يعتمد عليه بنفسه لو خلي من دون معارض فكيف يعتمد عليه في مقام المعارضة والدعوى وذلك واضح وما ورد من تقديم
مدعي الظاهر في بعض المقامات لا يصلح موجبا لكون المدعي ما يدعي خلافه بل لعله لدليل تعبدي ولم يبلغ في الكثرة الى حد يتحقق
استقراء مفيد للظن كاشفا عن مفهوم لفظ المدعي او المنكر حتى يعتمد عليه في ذلك فلا وجه لاعتبار الظاهر بهذا المعنى بالمرة ومخالفة
الاصل يوافق قولنا من يخلى وسكوته والمنكر في مقابل المدعي باي معنى فسرناه فتدبر **تتمة** ربما يحكم الاصحاب في مقام الدعوى
بالتحالف وسقوط الدعوى وانفساخ العقد ونحو ذلك ولا يتوهم انه ايضا يحتاج الى دليل اخر او مخالف للقاعدة بل هو من
فروع القاعدة السابقة فان الدعوى الواحدة قد ينحل الى دعويين فيكون كل من المدعي والمنكر مدعيا ومنكرا ومقتضى القاعدة
ح توجه اليمين على كل منهما حتى يسقط دعوى الاخر بقاعدة اليمين على من انكر وبالجملة ضابط مورد التحالف ما كان كل من الطرفين
مدعيا ومنكرا وسيجيء الاشارة الى مقاماتها ومنشأ صدق المنكر على كل منهما فيجيء عليهما اليمين **عنوان** لا ريب في بعض صور
الدعاوي يتضح كون احدهما مدعيا والاخر منكرا فيتجه الحكم باليمين على المنكر والبينة على المدعي ويتضح ايضا في بعض الصور ان هذا من باب

التداعي وكون كل منهما مدعيا ومنكرا فيحكم بالتحالف وقد يقع الشك بين هذين الفرضين اما صغرويا لالتباس الفرضين لامر فواضحة
لمن راجع كلام الاصحاب فانهم ذكروا في كل واحد من العقود والايقاعات والاحكام مسائل من التنازع تمرينا للاستخراج والانتقاء على الدعوى
مما ذكرناه واما الاشكال في ادراج الفروع تحت القاعدة فبحثهم عن صور التنازع المفروضة اما لخروجه عن القاعدة بنص واجماع كما في صور
اختلاف المتبايعين في قدر الثمن كما لو قال احدهما انه خمسة وقال الآخر انه عشرة فانه يحلف البائع مع قيام العين للنص المنجبر بالشهرة المعتضد بالاجماع
المنقول وان كانت القاعدة تقتضي تحليف المشتري مطلقا كما ذهب اليه جماعة اعرضا عن النص لضعفه واما للتنبيه على ادراج الفرع تحت القاعدة
وما وقع في فهم ذلك بينهم كما لا يخفى والا فليس في هذه المسائل امور تحتاج الى قاعدة غير ما قررناها فعليك بالتامل التام في تمييز
المدعي من المنكر فانه من مطارح الاعلام سيما في بعض الفروع الخفية ولنشر الى بعض الصور حتى يصير تبيينها للتباعد على نحو ضابط كلي هنا
امور احدها انا قد اشرنا سابقا ان المدعي من خالف قوله الاصل والاصل اما البراءة او الاستصحاب او قاعدة الشغل واما اصالة
الصحة في العقود والايقاعات واما اصالة الصحة المقابلة للعيب في الموضوعات الخارجية من عين ومنفعة واما اصالة العدم المطلق
الاعم واما اصالة الملكية في اليد او النسب في الفراش فدعوى كل شيء يوجب شغل الذمة بخصوصه بعلم اشتغالها بذلك سابقا يحتاج الى
اثباته من هذا الباب كدعوى مال في ذمته او كونه متلفا لماله او متعديا او مفرطا او غاصبا او جانيا او قابضا لماله قبض ضمان او قابضا
تحت يده او ابرائه بشيء من العقود الموجبة لاشتغال الذمة بعوض وبعبارة اخرى لا فرق بين دعوى كون الذمة مشغولة مع السكوت
عن ذكر السبب وبين ذكر السبب الموجب للشغل وينبغي ان يعلم ان في السبب لا بد من ذكره على نحو يستلزم الشغل بحيث لا يكون له صورة اخرى محتملة
لا توجب الشغل والا لم يكن دعوى للشغل ومن هنا نشأ الشبهة لبعض المتفقهة في صورة دعوى الزوجة المهر مع اتفاقهما على العقد
والدخول وانكار الزوج اشتغاله ظنا منه ان المسألة لا تختص بالنكاح بل كل عقد معاوضة اذا اقر المتعاقدان وانكر احدهما وصول العوض
اليه كما لو قال للبائع هل بعتك هذا المال بعشرة فقال نعم بعته بذلك فقال خذ مالك واعط العشرة فقال هذا مالي ولا حق لك علي
فانهم توهموا ان الاقرار بالعقد مع الدخول يوجب شغل الذمة قطعا فالنزاع يصير في حصول البراءة بعد الاشتغال لا في اصل المشغولية وفرعوا
على ذلك سائر العقود لكنه ليس كذلك اذ مجرد العقد لا يوجب شغل الذمة وكذا مع الدخول لاحتمال كون العقد وقع على عين هي مقبوضة
في يد الزوجة او البائع لا يلزم كون ذمته مشغولة وكذا يجوز ان يكون العقد على مال ثابت في ذمة الزوجة او البائع فوقوع العقد اوجب
سقوطه عن ذمتهما ولم يشتغل ذمة الزوج ولا المشتري ومن ذلك ظهر لك ان دعوى السبب لا بد ان يكون على نحو يوجب الشغل فهذا في
الحقيقة لا يكون دعوى لان الدخول والعقد على فرض اتفاقهما عليه لا يثمر في شيء فلا بد من دعوى اشتغال الذمة او سبب يوجب الاشتغال وكذا
دعوى كل شيء يعارض الاستصحاب كدعوى البراءة عن ذمة مشغولة او دعوى موت حي او نقض اجل ثابت باصل الشرع او بجعل معين من
المكلفين او دعوى بلوغ او طرو جنون او رفع غفلة ونحوه او دعوى تلف مال موجود او نحو ذلك وكذا دعوى كل شيء ينافي صحة العقود
والايقاعات فيما يتعلق بالغير كدعوى فوات شرط من شروط المتعاقدين او من شروط العوضين او من شروط الايجاب او من شروط
المعاوضة بنفسها او دعوى ضم شرط مفسد اليه او دعوى عدم تحقق ما هو شرط في الصحة كالقبض في بعض العقود فان بعد وقوع العقد بتمامه وترتب
الاثر عليه لا يسمع منهم بعد ذلك دعوى الفساد الا ببينة وكذا دعوى وجود عيب في الاموال المعاوض عليها او المقبوضة بقبض ضمان او طرو
العيب على نحو يوجب ضمان الغير لماله كالحادث بين العقد والقبض في البيع والاجارة ونحوهما فانها منافية لاصالة الصحة في الشيء وكذا
دعوى وجود شيء مسبوق بالعدم معارض باصالته كدعوى وجود عقد من العقود او قبض او اذن او الزام خيار او نقص او نقد او اشتراط
خيار او شرط آخر او تعيين اجل او نحو ذلك فان من انكر وجوده فقوله مع يمينه ما لم يكن مدعيا من جهة اخرى وكذا دعوى ملكية ما بيد الغير
او انتساب ما في فراش الغير فانها منافية لما تقرر من الاصل وهذه الامور التي ذكرناها قد يبتنى عليها مثل المسائل المفروضة في كتب الاصحاب او من
خارج ثانيها ان الدعاوى تتعلق بشيء في الذمة او بشيء في الخارج فالاخرى اما ان ينفي ذلك بالمرة او ينفي ذلك ويثبت شيئا آخر سواء كان

المدعى به عوض عقد من العقود او اشتراط شرط او ذكر اجل او كيفية للقبض ككونه رهنا او وديعة او مالا مضمونا بقبض ضمان او بغيره حيث
تعلق به غرض كالمشروط تبعيضه في ضمن عقد او كان متعلق عقد كالوكالة او نحو ذلك وبعبارة اخرى المدعى به اما ان يكون الاخر بنفيه
يسكت او يثبت شيئا اخر فعلى الاول لا يحتاج في معرفة المدعي والمنكر وعلى الثاني فاما ان يكون ما اثبته داخلا تحت ما نفاه بحيث لو ثبت
ما نفاه لثبت ذلك ايضا وزيادة فيكون من باب الاقل والاكثر فيكون المنكر من نفى الزائد كما لو قال البائع بعتك الجميع بل قال المشتري بعت
وكذا لو اختلف الزوجان في المهر بخمسة وعشرة من جنس واحد من وصف واحد فقس على ذلك سائر الصور والفروض وان كان ما اثبته
غير داخل تحت ما نفاه اما للاختلاف في جنس كخمس من حنطة مع عشرة من شعير او كدبس وعسل او كفرس وثوب او وصف كخمس من حمراء مع عشرة
من بيضاء او دار في كذا مع دار في غيره او فرس عربي مع خراساني ونحو ذلك ففي هذا الفرض كل منهما مدع ومنكر غالبا وقد يكون المثبت
ايضا احدهما مدعيا والاخر منكرا اذا وافق قول احدهما الاصل من الاصول لا على الله في المغير الى نفي واثبات كدعوى الحلول والتأجيل في العقد
فانه راجع الى عدم القبض ونحوه ونحو ذلك وثالثها انه على تقدير اشتباه المدعي والمنكر وعدم وضوحهما لا ريب ان المرجع الشرعي
انما هو الصلح لعدم طريق غيره وفي استعمال القرعة ايضا وجه بناء على عدم خلو احدهما عن احدهما واما على احتمال الامكان فرض
لا يصدق على احدهما المدعي لا المنكر كالخنثى في الذكور والاناث فيمكن القرعة ايضا بناء على تعميم دليلها وقد مر سابقا ويحتمل
توجه الحلف على كل منهما فيسقط كلاهما وربما يتخيل ان هذا مخالف للقواعد لاصالة عدم ثبوت اليمين عليه ما لم يثبت انه منكر
او لم يرد عليه اليمين ولاصالة عدم ترتب الاحكام اللاحقة للتحالف على تحالفهما من فسخ او انفساخ او سقوط او نحو ذلك ويمكن ان يدفع
ان الصور الواقعية المحتملة اربعة فان كلا منهما اما مدع او منكر او مدع ومنكر او احدهما مدع والاخر منكر او ليس احد منهما بمدع
ولا منكر اما الاخير فمحال لوضوح التشاجر وجر كل منهما النفع الى نفسه كذا الاول فلا يعقل كون كل منهما مدعيا الا مع فرض كون
الاخر غير راض بما ادعاه الاول فيكون ذلك منكرا فكونهما مدعيين بلا منكر منهما غير معقول وكذا كون كل منهما منكرا بلا
مدع فانحصر الطريق في الواقع اما بكون احدهما مدعيا والاخر منكرا او بكونهما متداعيين وعلى تقدير كونهما متداعيين فالتحالف
في محله وعلى الفرض الاول فنقول لا ريب في ثبوت اليمين على احدهما ولكنه مشتبه فيحلفان معا فيسقط الدعوى فتأمل لكنه على فرض وجود
البينة لاحدهما يشكل الامر على القول بعدم سماع بينة المنكر اذ لعله صاحب البينة وكذا في صور التعارض ويحتمل فيه كونه كالتحالف
فيسقط الدعوى ويعمل على القاعدة من قسمة او انفساخ او نحو ذلك كما يظهر من موارد التحالف ورابعها انه على فرض حصول الشك
في مورد التحالف ومورد تعلق اليمين باحدهما يمكن هناك صورتان احدهما العلم بكون احدهما مدعيا والاخر منكرا لكن وقع
الشبهة في العكس وثانيهما عدم العلم بوجود مدع ومنكر معين ايضا فيتركب الشك من اصل معرفة المدعي والمنكر ومن معرفة كون
المدعي منكرا ايضا والمنكر مدعيا وعدمه اما الصورة الاولى فلا ريب في توجه اليمين على المنكر المعلوم كونه كذلك وان شك في كونه مدعيا
ايضا واما توجه اليمين على المدعي المشكوك كونه منكرا فعلى خلاف القاعدة فيقتصر فيه على الاول ولا يتوجه اليمين على المدعي الا بعد ثبوت
كونه مصداقا للمنكر وما لم يثبت فلا يمين وتسقط الدعوى بيمين واحدة وهذا اغلب صور الشك كما لا يخفى على من راجع خلاف الاصحاب في الحلف
والتحالف في الدعاوى المفروضة في تنازع العقود واما الصورة الثانية فيعلم حكمها مما سبق وخامسها انه في صورة الاختلاف في قدر العوض
كالثمن او المثمن او الاجرة او المنفعة او المهر او الشرائط كالاختلاف في شرط او اثنين او الاجل في الزيادة والنقصان وبعبارة اخرى كلما
كان النزاع في الاقل والاكثر في باب العقود وهي غالب الفروض المذكورة في كلمة الاصحاب ذكروا ان اليمين على منكر الزيادة والوجه واضح
وربما يتخيل في اغلب ذلك بالتحالف معتذرا بان العقد شيء واحد معين قد شك في وقوعه كذا او هكذا فكل منهما يدعي ما ينكره الاخر وليس
هذا كدعوى مال في الذمة ابتداء فيصير كل منهما مخالفا للاصل فيتحالفان فيرتفع المتعاقدان اذا امكن يرجع الى القاعدة في مثل النكاح
والى اجرة المثل في مثل الجعالة بعد العمل وفصل الشهيد الثاني في التنازع في قدر الجعل في باب الجعالة بانه ان كان الاختلاف في اللفظ بان

قال الجاعل انی قلت خمسین وقال العامل قلت مائة فهذا موضع مخالفة کل من الکلامین للاصل وعدم مرجح وان کان النزاع فی
الاستحقاق کما لو قال استحق علیک مائة فقال لا بل خمسین یحلف منکر الزیادة لاصالة البرائة وهذا التفصیل یجری فی سائر العقود
مع انه لم یذکر ذلک فی الثمن والمثمن واجرة الاجارة ونحو ذلک فیکون فی الاختلاف فی القدر وجوه ثلثة التحالف وحلف منکر الزیادة والتفصیل
فی صورتی النزاع والحق انه یحلف منکر الزیادة مطلقا حتی لو وقع النزاع فی اللفظ ایضا فان الاصل فی اللفظ وان کان متعارضا ولکن الاصل
الحکمی وهو البرائة عن الزائد سلیم عن المعارض وعلی ذلک یحمل کلام الاصحاب فی کل باب **فلیتنبه** ثم بما ذکرنا ظهر ان العمدة معرفة المدعی
والمنکر وهو من جملة المباحث الغامضة وفیما ذکرناه کفایة لمن تدبر لانطباقه علی جمیع الموارد عند من له نظر ثاقب ومن هنا ننبه علی حل
الاشکال المعروف فی نزاع المشتری والشفیع فی قدر الثمن وفی نزاع الزوج والزوجة او الزوجة وورثة الزوج فی کون نکاحهما دائما او منقطعا
ومثله فی المقامات التی یتنازع فی اثباتها الاحکام التی یقتضیها اطلاق العقود من تعجیل ونحوه فان البحث فی ان اصالة عدم التقیید هل تثبت
دوام النکاح وحلول الثمن مثلا ام لا بل هما من لوازم الاطلاق الواقعی واصالة العدم لا تثبت الاطلاق والذی نختاره هو لحوق احکام
الاطلاق فیحکم فی تنازع الزوجة بالدوام وان کان بعض مشایخنا المعاصرین منع من ذلک فتدبر **عنوان** کل من یسمع قوله فعلیه الیمین
منکرا کان او مدعیا کما فی تصدیق ذی الید واحد المدعیین وقبول قول المرتهن فی الانفاق علی الرهن وقبول قول الراهن فی دفع المال
عن الحق المرهون به دون غیره او عن احد الرهنین دون الاخر وقبول دعوی الشریک شراء شیء لهما او له ودعوی الودعی الانفاق علی
الودیعة وقول المستاجر فی الانفاق وقول الامناء فی التلف وقبول قول الوکیل فی التصرف وفی ثمن المبیع والمتاع ودعوی المشتری کثرة الثمن
فی الشفعة فی احد الوجهین ودعوی الوارث بعد اجازته ما زاد عن الثلث انه ظن القلة وقبول دعوی الغاصب فی التلف ودعوی الملتقط
فی الانفاق فان کل ذلک مما قدم فیه قول المدعی ولکنه یمین علیه اما مقامات توجه الیمین علی المنکر ففی الکثرة بحیث لا یعد ولا یحصی و
بالجملة الذی یسمع قوله ان کان منکرا فلا کلام فی ثبوت الیمین علیه بعموم القاعدة الثابتة بعموم الاجماع وخصوص ما ورد من النصوص
فی الباب وان کان مدعیا فان کان سماع قوله بعد رد الیمین من المنکر او من الحاکم بعد نکول المنکر فلا بحث ایضا فی ثبوت الیمین
علیه اذ لا یقدم قوله حینئذ الا ان یحلف الیمین المردودة ولو نکل سقط دعواه الا فی مقامات لا یمکن فیها رد الیمین علیه فهی خارجة عن بحثنا
وان کان سماع قوله ابتداء من دون حاجة الی رد الیمین والنکول کما فی المواضع التی اشرنا وغیر ذلک کما یظهر بعد التتبع فلا بد من الیمین
ایضا الا فیما دل الدلیل علی نفیه والوجه فی ذلک امور احدها ظهور الاجماع من الاصحاب علی ان من قدم قوله فلا بد فیه من الیمین بحیث
یحتاج فی نفیه الی دلیل واثباته کما لا یخفی علی من راجع کلامهم ولیس هذا اجماعا فی الموارد الخاصة حتی لا ینفع فی موارد الشک بل
اجماع علی الاستغراق حتی لا یقبل التخصیص بعد تحققه بل هذا اجماع علی القاعدة بمعنی ان البناء فیما لم یدل دلیل علی عدم الیمین فیه
علی ثبوته اجماعا نظیر اصالة الطهارة والبرائة ونحو ذلک من القواعد المجمع علیها وثانیها ما حصل من الاستقراء والتتبع فی هذا المقام
فی النصوص وکلام الاصحاب فان الغالب فیمن یقدم قوله الیمین علیه بحیث یبلغ حد الاستیعاب ولم یخرج عن ذلک الا مواضع نادرة
جدا بل هی ایضا لیست من باب الدعاوی والتنازعات فی الحقیقة ففی باب الدعوی لا اظن ما خرج منه الا فی غایة الندرة کما سیاتی وکان
ثبوت الیمین فیما ثبت بالنص کما هو فی کثیر من الموارد او بالاجماع کما فی بعض موارد الشک الخالی عن نص واجماع یلحق به بعد هذا الاستقراء
المقارب للتمام المفید للظن المتاخم للعلم وثالثها ان سماع قول المنکر قد عرفت انه بنص واجماع یحتاج الی الیمین مع ان کلامه اما
موافق للاصل او للظاهر وقول المدعی مخالف للاصل او الظاهر او لهما فسماع قول المدعی لا بد ان یتوقف علی الیمین بالاولویة لان قوله اضعف
من قول المنکر فکیف یعقل سماع قوله بلا حجة اصلا مع ان قول الاقوی لا یسمع الا بحجة لا یقال ان قول المدعی من جهة ضعفه لا یسمع الا بحجة
اقوی وهو البینة ومتی ما دل الدلیل علی عدم الحاجة الی البینة فلا حاجة الی الیمین ایضا لانا نقول مع وجود البینة لا حاجة الی الیمین لانه الحجة
الاقوی واما مع دلالة الدلیل علی عدم لزومها فلا یلزم سقوط الیمین اذ لا اقل من التساوی مع المنکر ونفی الاشد لا یستلزم نفی الاضعف لا یقال

ظاهر التفصیل

ظاهر التفصيل في البينة واليمين ينفي تعلق اليمين على المدعي فاما ان قوله مسموع مع البينة او مسموع بلا حجة واما اليمين فلانا لا نقول ان التفصيل
كذلك لكنه في مقام التفصيل بمعنى وجوب البينة او يمين المنكر فاذا مع البينة لا عبرة بيمينه كما لا عبرة بيمينه مع يمين المنكر ايضا متى ما دل الدليل على عدم
اعتبار البينة في مقام فقد خرج عن التقابل وكون اليمين على المنكر فلا بد من ثبوت اليمين على المدعي بالاولوية من المنكر في صورة التقابل كما
عرفت وثالثها دعوى الاولوية من صورة انضمام اليمين مع الشاهد الواحد في المدعي فان قوله اذا انضم اليه خبر العدل الواحد لا يسمع بغير الايمان
كما في المالية فكيف يسمع هنا بلا بينة ولا يمين لا يقال في انتفاء الاولوية ثبوته مط وخامسها دعوى تنقيح المناط والمساواة وعدم الفرق
بين المنكر والمدعي في ذلك فاذا ثبت في المنكر ففي المدعي كذلك او عدم الفرق بين الصور المشكوكة وبين الصور التي دل عليها النص والاجماع
على ثبوت اليمين فقد بر وسادسها ان الظ من قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر ان احدهما من الوظيفتين في كون كل منهما الواحد من
الشخصين وثانيهما انه لا يسمع قول احدهما بلا حجة وبعبارة اخرى مساق هذه العبارة يقتضي بكون الاحتياج في الدعوى في تقديم قول
احدهما الى الحجة ومرجح من المسلمات والواضحات وانما البحث يجري في تعيين ذلك بجعل الشارع الوظيفتين في عينهما واما ان اصل الحاجة الى مرجح
فهو مسلم ونظير ذلك في العرف واضح فان في صورة اختلاف زيد وعمرو لو قال قائل ان قول زيد لا يقبل الا بنصب بينة بكر وقول عمرو لا يقبل
الا بنصب بينة خالد لعلم من هذه العبارة مضافا الى معرفة الضميمتين ان قول شيء منهما لا يقبل بلا مرجح فنصبه التبين المعرفين دال لا يبين
يدل ببيانه على الحاجة الى الحجة كيف كان في كل الى البينة واليمين فمتى ما دل الدليل على نفي البينة فانحصر الطريق في اليمين في ذلك
واضح وسابعها ان مقتضى الاعتبار العقلي ايضا كونه كذلك فان المتداعيين من جهة كونهما مثلا مسلمين مؤمنين متساويين في كيفيته
في نظر الشارع لا وجه لترجيح قول احدهما من دون شيء يكون حجة وكاشفا عن الواقع ورادعا عن الباطل مع تساويهما سائر الجهات ولا ريب ان
بعد تساقط كلاميهما لا مرجح سوى اليمين لنفي البينة بالدليل ولا ثالث بالاجماع ولو فرض وجود دليل مطلق في سماع قول المدعي بحيث
يكون ثابتا لليمين في الظ فلا بد من التأمل فيه فان كان اطلاقه مسوقا لبيان سماع القول بلا بينة فلا دلالة فيه على نفي اليمين فيثبت
اليمين بقاعدة اخرى كما ذكره الاصحاب في مقامات كثيرة مع كون النص مط ومنعوا من لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة غاية لزوم تأخيره
عن وقت الخطاب والاطلاق لا ينافي ثبوت اليمين من قاعدة اخرى نعم لو كان صريحا في نفي اليمين او مط بحيث يدل على نفيه كنفي البينة
فلا تخلص من سقوط اليمين وذكر الاصحاب في باب العبادات المالية كالزكوة والخمس ونحو ذلك سماع قول المالك في الاداء وسماع قوله
في اختلال الشرائط وسماع قول الفقير في دعوى الفقر من دون بينة ويمين لعلهم استندوا في ذلك الى نص واجماع في هذه المقامات والا
فلتمها فالحكم لا يخلو من اشكال واغلاق ولذلك منع عليهم جماعة وتوقف اخرون في المسئلة مقام اخر عنوانه ان مقتضى القاعدة عدم
سماع قول المدعي الا بالبينة ولكن هنا قاعدة اخرى وهي ان كل شيء لا يعلم الا من قبل المدعي يقبل قوله فيه وقد تقدم كثير من امثلة هذا
الباب في العنوان السابق لكن ذكرنا فيه مورد سماع قول المدعي مع اليمين فان اغلبها ايضا لا يعلم الا من قبله ومن هذا الباب قول مدعي
اداء الزكوة والخمس ونحوهما ومدعي اختلال شرائط الوجوب على احد الوجهين ومن هذا الباب ايضا سماع قول الزوجة المستطيعة الى الحج بحسب
المال في دعوى عدم الخوف عليها وظنها السلامة مع دعوى الزوج الخوف عليها فان ذلك شيء لا يعلم الا من قبل الزوجة نفسها لان
الخوف امر نفساني ومن هذا الباب ايضا سماع دعوى مجيز النكاح بعد موت الطرف الاخر صغيرا او كبيرا وملفقين انه ما دعاه الى الاجازة
الطمع في الميراث كما ورد في النص وكذلك دعوى ارادة الزوجة حبسا في فدية الخلع كما ذكروه في بابه وسماع قول المطلق في عدم القصد في طلاق
الرجعي ونحوه يوضح ذلك وكذلك سماع قول النساء في الطهر والحيض وفي العدة ووجود الحمل وعدمه ودعوى الصغير الاحتلام او الانبات
استعجالا للشعر على العانة بالدواء حتى يسلم من القتل ونظائر ذلك مما يطلع على المتتبع الوجه في قبول قول المدعي هنا من دون بينة امور
احدها ظهور الاجماع القطعي من الاصحاب على ذلك فانهم في هذه المقامات يحكمون بسماع قوله مع يمينه بحيث يستفاد منهم كون ذلك
من المسلمات المتفق عليها لعدم التنكير منهم في ذلك وتعليلهم بانه شيء لا يعلم الا من قبله يشير الى ان القاعدة مجمع عليها عندهم كما

ذكرناه في العنوان فلا يرد النقض بعدم ثمرة الاجماع في مورد الشك وعدم امكان التخصيص كما ذكرناه في البحث السابق وفتوى بهم بذلك مع تعليلهم
بانه لو قيل حجة على ذلك شرعي كونه دليلا برأسه كاشفا عن وجود دليل آخر كذلك وثانيها ما علل به في مثل دعوى الغاصب او غيره من اصحاب ايدي
الضمان او غيره التلف فانه يقبل قوله للزوم تخليده الحبس لو لم يسمع قوله حيث لا يتمكن من الاثبات ولعله في الواضح صار وهذا
التعليل ينطبق على كثير من الموارد ولا فرق بينها وبين غيرها لعدم القول بالفصل اصلا وثالثها ان ظاهر قوانين الشرع كون
كل شيء فيه مخرج من الشرع والا فوجود شيء من التنازعات لا مخرج له شرعا ولا مخلص غير معلوم كيف والشرع مبني على قطع الخصومات
وفصل الحكومات فاذا كان المدعي يدعي شيئا لا يمكن فيه الاثبات بالبينة فاذا بنينا انه لا يسمع قوله ابقي الان يثبت وهو
غير مخرج ولا مخرج غير ذلك لزم العجز عن قطع الخصومة وبقاء التشاجر وينافيه وضع الشرع وليس الدافع الا سماع
القول مع اليمين كما لا يخفى على من تدبر وان احتمل غيره في بادي النظر ورابعها ملاحظة الاستقراء والتتبع في اغلب هذه الموارد
فانه مورد نص او اجماع غالبا والمشكوك فيه يلحق بذلك ايضا وخامسها دعوى تنقيح المناط وعدم الفرق بين ما دل فيه النص
على السماع كما في حسنة زرارة في باب كون الحيض والعدة للنساء اذا ادعت صدقت وبين غيره اذ نحن نعلم ان العلة ليس الا
عدم امكان الاطلاع حتى يمكن الاثبات بالبينة وهو موجود في غير مورد النص والفارق ملغى وسادسها ما ورد مصرحا في بعض
هذا باب المسئلة من التعليل بانه لا يستطيع ان يشهد عليه على ما رواه بعض مشايخنا المعاصرين وان لم اعثر عليه في كتب الاخبار
لقلة التتبع فان هذا التعليل بمنزلة القضية الكلية في سماع قول المدعي في كل مقام لا يستطيع الاشهاد عليه هو لكن نعبر عنه
بانه شيء لا يعلم الا من قبله ووجه عدول الاصحاب عن هذه العبارة بتلك العبارة ان ليس عدم استطاعة المدعي هو الداعي الى قبول قوله
لانه ربما يكون البينة غير موجودة من الاصل او ميتة او نحو ذلك ولا يقبل فيه قوله بل المراد كون الدعوى مما لا يستطاع اقامة البينة
عليها اصلا في حد ذاتها ولذلك عبروا بانه شيء لا يعلم الا من قبله وكيف يطلع عليه غيره فتدبر وسابعها ان سماع قول المنكر
بيمينه ليس الا من جهة كون دعواه راجعة الى النفي في مقابل دعوى المدعي الاثبات والنفي مما لا يمكن الاشهاد عليه الا في مقام راجع
الى الاثبات فينبغي ان يكون المدعي ايضا اذا ادعى شيئا لا يمكن الاشهاد عليه يقبل قوله بيمينه فتامل اذا عرفت هذا فنقول لا ريب
ان سماع قول المدعي فيما لا يمكن الاشهاد عليه انما هو في صورة عدم ظهور خلافه فان اقراره وظواهر كلامه حجة على نفسه فلا يسمع
بعد ذلك دعوى خلافه وان لم يعلم الا من قبله وحيث يمكن استعلامه باقراره او بظاهر كلامه لكن الاصحاب قبلوا اليمين الا انه يتوجه على
المنكر خلافه حتى يحتاج الى يمين لان الفرض ان المنكر لا يطلع عليه حتى يدعيه ويشترط في توجه الدعوى كون الشيء مما يمكن
كون المدعي عالما به ويمكن في صورة توجه اليمين على المنكر ايضا يشترط كون الدعوى مما يمكن الاطلاع عليه للمدعي ويكفي في ذلك
امكان استعلامه باقرار المنكر مثلا فلا يضر كونه مما لا سبيل اليه بهذا المعنى علل جماعة من الاصحاب توجه اليمين في كثير من الابواب
فنقول لو ظهر من اقرار المدعي او من ظاهر كلامه ما ينافي ما ادعاه ثانيا لا يقبل قوله لانه مكذب لنفسه وان كان الشيء مما لا يعلم
الا من قبله لان ذلك علم من قبله في الحقيقة ولذلك لا يسمع دعوى المقر او البايع او غير ذلك من العقود والايقاعات عدم كونه قاصدا
للمعنى بعد الوقوع فان ظاهر ما صدر منه من العقد او الايقاع كونه قاصدا فدعوى خلافه غير مسموع وان كان هذا مما لا يستطيع
الاشهاد عليه فان عدم القصد في القلب مما لا يطلع عليه غير المدعي ومع ذلك فهو غير مسموع لمنافاته لظاهر ما صدر منه وبالجملة حيث
ان ظواهر الالفاظ والاقارير حجة على القائل فلا يكون مما لا يعلم حتى يقبل قوله بل يكون مما علم خلافه شرعا فتدبر فان في ذلك
فتح باب عظيم وحل اشكال عن المقام كذلك واما قولنا في الطلاق الرجعي لو ادعى الزوج عدم القصد او عدما آخر قبل خروج العدة
يسمع مع ان ظاهر صدور الصيغة منه خلافه فلا اشكال فيه لان هذا ليس دعوى متعلقا بالغير لجواز رجوعه على زوجته وان
كان في الواقع طلقها فالرجعة لا تنقل على المعاصرة واما كون ذلك في الواقع طلاقا فادعوا رجوعا او بدون ذلك فيظهر ثمرته في الطلا

الثالث المحرم ونحوه وهو تكليف متعلق بالزوج وهو يعبر بنفسه يعرف تكليفه نعم متى ما عاض حق الغير فلا يسمع بل يؤخذ بالظاهر
كما لو ادعى ان في طلاق البائن ذي الرجعي بعد خروج العدة فانه لا يسمع لا يبطل بقوله قضية عنوان ويذكر فيها
قواعد مختصرة اشار الى بعضها الشهيد ره ونشير الى ما هو الوجه فيها على سبيل الاجمال حتى يعتمد عليها في مقاماتها قاعدة النكول
ليس حجة على الناكل للاصل وعدم دلالة على المدعي بعد ان كون ترك اليمين للتعظيم كما ذكر من فعل الائمة ع كل تعظيما لله تبارك وتع
وظاهر النص عدم ثبوت قول احدهما الا بالبينة او اليمين وما ورد في بعض الاخبار من ان بالنكول يلزمه الحجة فضعيفة في واقعة لا يستر الينا
او غير مسموع عنه في قبال ما هو اقوى منها نعم استثنى الشهيد ره مواضع وقال يحكم فيها بالنكول كدعوى المالك تبديل النصاب واخراج
الزكوة لو قلنا بانه يسمع مع اليمين ونكل والحق انه ليس من هذا الباب كصورة كون المدعي غير المالك مع تعذره كالقاضي وناظر المسجد
والوقف والوصي ونحو ذلك مع نكول المدعى عليه الوجه في ذلك عدم وجود مخرج للدعوى الا يمين المنكر او القضاء عليه بنكوله لعدم
جواز يمين المدعي هنا ونص على ذلك غيره قاعدة الحلف لاثبات مال الغير غير جائز والوجه فيه الاجماع وعدم امكان الاطلاع على
افعال الغير غالبا ولان الحلف انما هو لحصول الوثوق بالواقع ولا يوجب حلف الغير لجواز علم المدعي بما اطلع عليه من المدعي
والمنكر والعمدة في ذلك علمهما واقرارهما ولا ثمرة في ذلك اليمين الغير ولان مقتضى الادلة كون اليمين والبينة على المدعي والمنكر ثم
يقع يبتني على جواز النيابة والوكالة والولاية فيه مقتضى الاصل عدم ترتب الاثار الا بعد ثبوت كون يمينه كيمين الاصل لا دليل
عليه في دعوى صاحب المنكر على الوكيل والولي والوصي فيتوجه عليه اليمين كما ان المدعي يصدق عليهم فيتوجه عليه اليمين المردودة
ممنوع عند منع ذلك بل دعواه دعوى الاصل وانكاره كذلك وكون دعواه وانكاره نائبا مناب الاصيل والمولى عليه لا يقتضي كون
حلفه كذلك نعم ههنا صور اختلف فيها كامتناع المفلس الحلف مع وجود شاهد بدين له وامتناع ورثة المديون من الحلف مع وجود
شاهد بدين الميت فانه يحتمل فيهما جواز حلف الغرماء مع الشاهد ولم يكن هناك شاهد ورد المدعى عليه اليمين ونكل فانه يمكن
القول بالرد على الغريم وصورة احبال الراهن الجارية ودعواه اذن المرتهن مع نكول المرتهن والراهن فانه يمكن احلاف الامة وفي صورة الوصية
لام ولد بعيد فوجد مقتولا بعد الوفاة وهناك لوث فانه لو نكل الورثة عن اليمين يحتمل احلاف ام الولد كما ذكره الشهيد في غير قاعدة
الحلف اما على اثبات كما في ضميمة الشاهد واليمين المردودة من المنكر او الحاكم مع النكول في يمين المدعي فيما لا يعلم الا من قبله واما على نفي كيمين المنكر
وعلى التقديرين فاما على فعل نفسه او على فعل غيره فهذه اقسام اربعة والحلف في الكل على البت والقطع الا في الحلف على نفي فعل الغير فانه
على نفي العلم والوجه في ذلك ان المتبادر من الادلة كون الحلف اثباتا ونفيا على نفس المدعى كما ان البينة عليه فقوله اليمين على من انكر يقتضي على مضمون انكاره
لا على عدم علمه بذلك فكونه على البت انما هو مقتضى الادلة ومع ان الحلف على عدم العلم لا يجدي في حلفا على ذلك المدعى واما في صورة نفي فعل الغير
فحيث ان الحلف يعتبر فيه القطع ولو شرعا وهو لا يمكن غالبا حصوله في نفي فعل الغير لعدم انحصاره وعدم جريان اصالة عدم الفعل لخاصته يعتبر فيه
القطع بصدقه نعم منه اكتفى على نفي العلم مع ذلك ان الحلف على ما لا يعلم ومن هنا ظهر ان فعل الغير لا خصوصية له فنقول لا بد من كون اليمين على
البت الا فيما لم يمكن الاطلاع عليه غالبا ولذا لو كان فعل الغير راجعا الى نفسه بحيث يتمكن من الاطلاع لزم الحلف على البت كما لو ادعى عليه
جناية بهيمته وانكر نظرا الى ان البهيمة لا ذمة لها والتعلق بذمة المالك فرجع النفي الى نفسه لرجوع الدعوى الى ما يمكن الاطلاع عليه فيعتبر
القطع ويمكن دعوى ذلك فيما لو ادعى جناية عبده لو قلنا بان العبد لا ذمة له ايضا قاعدة كلما لم يرد فيه حد من الشرع في المعاصي ففيه التعزير
والوجه فيه عموم ما دل على النهي عن المنكر والامر بالمعروف وما دل على الاعانة على البر والتقوى ومن جملة افراده تعزير العاصي ولا يكون مجرد
سكوت الشارع من بعض المعاصي عدم جواز تحديده الا على العفو بل ذلك وتحديده موكول الى نظر الحاكم لانه اطلع بعين الامر والنهي فغير
بما ترى انه يؤثر مضافا الى ما مر من عموم الدليل ولا بينة قاعدة فاعل الكبائر يقتل في الرابعة بالنص والاجماع مع تخلل الحد الاول في الثالثة
قولان معروفان مبنيان على معرفة معنى القول بانه راجح الاحوط القتل في الرابعة استشكالا لاحترام الدم وان كان في رواية يونس اصحاب الكبائر

كلما اقاموا عليهم الحد فلم يلو في الثالثة قاعدة كل ما لم يرد فيه تقدير في الشرع من الجنايات ففيه الحكومة والوجه في قاعدة الضمان نقص بالقيمة
خرج ما ورد من الشرع النص على اعتبار مقدر معين فيبقى الباقي تحت الدليل فيقوم صحيحا ومعيبا بالجناية ويؤخذ ما به التفاوت وهذه القاعدة
في العبد بانيه على ذلك فان في اتلاف قيمته وفي اطرافه بالنسبة نعم لو زادت قيمته عن دية الحر رد الى ما قبل الا في الغاصب فانه يؤخذ باشق الاحوال
وفي الحر يجعل حسبما له مقدر فمن غيره فيكون العبد اصلا للحر فيما لا مقدر له كما ان الحر اصل في المقدرات فاعدة المملوك نصف الحر في الحد وكلما لو
يحكى عن ابي العلاء عن العم ان حد المملوك نصف حد الحر ومقتضى عموم الادلة في الشارب والزاني والقاذف واللائط ونحو ذلك الى نصوص
خاصة المساواة في الحد وفي رواية ابي بكر الحضرمي المساواة في حقوق المسلمين والتنصيف في حقوق الله وذكر من الاول القذف ومن الثاني الشرب
والزنى وهذا يمكن ان يكون جمعا للاخبار والادلة المطلقة ولكن الاصحاب لم يلحظوا بها ثم عليه قال الشهيد الثاني ان رواية التنصيف اوضح
واخبار المساواة اشهر والاوفق بالاصل التنصيف **عنوان** اقرار العقلاء على انفسهم جائز كما ورد في كتب السيرة النبوية المنجبر بالفتوى
والعمل الغني عن اعتبار سنده بعد تلقي الاصحاب له بالقبول بل العامة ايضا كذلك بل يمكن ان ذلك من ضروريات الاديان والملل ايضا ويدل على حجية هذه
القاعدة امور احدها الاجماع المحصل على حجية الاقرار على الوجه المستفاد من تتبع كلامهم وثانيها منقول الاجماع على هذه القاعدة
في عبائرهم فوق حد الاستفاضة وثالثها كون العاقلة يحكم بذلك كما يرشد اليه كونه من ضروريات الملل والاجماع بينهم في العقل بذلك ورابعها
ورابعها جريان السيرة المستمرة قديما وحديثا في كل عصر ومصر على ذلك الكاشف عن كونه في رضا الشارع كذلك ولولا امضاؤه لذلك لم يبق كذلك
ولاشتهر خلافه وتواتر مع انه قد انعكس الامر وخامسها ما ورد من النصوص الخاصة في مقامات على اعتبار الاقرار كما في باب الحدود وغيره
ولا قائل بالفرق بينها وبين غيرها ولا فارق بين المقامات وسادسها عموم الخبر السابق المشهور وهو العمدة في استدلال الاصحاب في كل باب وليس ما
ذكرناه من الاجماع تحصيلا ونقلا وكذا السيرة من قبيل المجملات التي لا يتمسك بها في مورد الشك اذ الاجماع على حجية الاقرار من حيث هو كذلك يقتضي
حجيته في كلما يصدق عليه الاقرار ولا يلزم كونه مجمعا عليه بالخصوص بان الاجماع على القاعدة ليس الا كالخبر الصحيح في العموم ولا يلزم قطعيته افراده
ولذلك يقبل التخصيص ويتمسك به في مورد الشك واوضح من ذلك منقول الاجماع فانه في قوة الخبر بل هو خبر في الحقيقة والنصوص الخاصة بعد
ضميمة عدم القول بالفصل يثبت حجية الاقرار من حيث هو اقرار فلا يختص الدليل النافع في مورد الشك على عموم الخبر وعليه نظير هذا الكلام
في المقامات السابقة ايضا وبالجملة لا ريب ان الاقرار ليس له معنى جديد في الشرع يتصرف فيه من الشارع او المتشرعة بل هو باق على معناه اللغوي والعرفي
وهو من القرار بمعنى الثبوت والاقرار بمعنى الاثبات وكلمة على هنا ظاهرة في الضرر والعقلاء جمع محلى باللام مفيد للعموم باجماع اهل العربية
والمراد بالجواز ان كان معنى الاباحة فيكون معناه ان اثبات كل عاقل شيئا يضر على نفسه جائز ليس بمحرم والظاهر ان المراد ليس ذلك
والا لم يكن للاقرار العاقل على نفسه خصوصية فانه يجوز على غيره ايضا مع ان الظاهر في الخبر الاختصاص مع انه لا يلائم موارد الاستدلال بهذا
الخبر كما لا يخفى وان اريد الاباحة لجاز اقرار المجنون ايضا لانه مباح الان بل المراد الجواز الشرعي لا العقلي وفعل المجنون وقوله لا خطاب فيه
من الشرع بل هو كالفعل البهائم والظاهر ان الجواز هنا بمعنى المضي والنفوذ وهو المتبادر من سياق العبارة وان كان لفظ الجواز لو خلي ونفسه
لا يدل على ذلك بالخصوص مضافا الى بعد ارادة معنى الاباحة هنا نظرا الى ان الاقرار انما هو كسائر الاقوال التي يبين في الشرع ما يحرم
منه وما يحل والاقرار ايضا من ذلك فما وافق الواقع صحيح مباح وما خالفه فهو حرام مع ان الاختصاص انما هو على طبق الاصل فيصير تأكيدا
بخلاف ارادة الحكم الوضعي فانه يصير تأسيسا وهو اولى من التأكيد مع ان اقرار العاقل على نفسه ليس بمباح على الاطلاق بل هو محرم
فيما خالف الواقع او كان اضرارا على نفسه بما لا يجوز او كان ظلما والمال يجب عليه اخفاؤه فالحمل على الاباحة مستلزم للتخصيص الكثير
بل تخصيص الاكثر بخلاف ما لو حمل على معنى النفوذ فانه لا تخصيص فيه اصلا هذا كله مع فهم الاصحاب الذي هو اقوى قرينة في الباب وموارد ذكر هذه
الرواية في لسان المعصومين والصحابة شاهدة على ارادة الحكم الوضعي فيكون حاصل المعنى ان ما اثبته كل عاقل على نفسه بثبوته عليه فهو
نافذ عليه ماض في حقه ولا يحتاج صرف الجملة عن ظاهره بتقرير ان ذلك شيء مقرر ثابت في الواقع فلا وجه للحكم على الكل لان الظاهر

وان كان في حكم العقل فرضه

من الخبر كون الاقرار نافذا في حقه ونفوذه عبارة عن البناء عليه وفرض كونه في الواقع كذلك وهو لا يقتضي كونه الواقع كذلك فان الحكم بلزوم
اتباع البينة مثلا لا يستلزم كون مدلولها مطابقا للواقع ايضا والمتبادر من لفظ النفوذ في حقه كونه على نفسه وان لم يذكر المتعلق لكنه ينصرف
الى ما سبق فيصير اقرار العاقل على نفسه نافذا على نفسه لا على غيره ولا لنفع نفسه لو جعل قوله على انفسهم متعلقا بالجائز دون الاقرار
فيكون المعنى اقرار العاقل مطلقا ماض في ضرر نفسه فان كان محض ضرر على نفسه فلا بحث وان كان فيه نفع وضرر يمضي في ضرره دون نفعه وان
كان نفع فقط لم يمض اصلا وان كان ضرر له ولغيره مضى على نفسه دون الغير على هذا القياس وهذا اوضح في افادة المعنى الجار بالاول
لان معناه ح يصير الاقرار المضي بالنفس نافذا وانصرافه الى الحيثية يحتاج الى تامل بخلاف اقرار العاقل يمضي على ضرر نفسه فانه
وعلى كل حال فهو مفيد للمراد وليس المراد به الخبر لانه بعيد عن منصب الشارع مع لزوم الكذب به لو بني على اخباره لان اقرار العاقل على
ضرر نفسه قد لا يمضي فيه بل المراد به انشاء الحكم وكون الاقرار نافذا بحسب الشرع فيخرج من الخبر ان اقرار كل عاقل على نفسه نافذ في ضرره
حجته في اخذه به شرعا وينبغي الكلام هنا في مباحث احدها ان الاقرار لا يدور مدار اللفظ الصريح والدلالة المطابقية بل كل كلام دل على
المدعى وعد في العرف اقرارا فهو حجة سواء كان بابتداء الكلام او بالتصديق بعد السؤال او بالجواب بما يستلزم قبول ما ذكر كقولنا اعطيتك
بعد قوله لي عليك عشرة فان الاعطاء فرع كونه كما قال ولذلك عقد الاصحاب هنا بابا لتفسير الاقرار عن غيره وليس خلافهم في الفاظ
الاقرار اختلافا في الحكم ولا مستندا الى دليل خاص بل الظاهر انه نزاع في كون ذلك اقرارا وعدمه فما اطال في ذكر الامثلة جماعة من اصحابنا
كالعلامة وغيره والميزان صدق كونه اقرارا واثباتا فانه لا معتبر من اللفظ مقصود في الظاهر وكلما شك في صدق الاقرار عليه فالاصل عدم
ترتب الحكم عليه ولا يحتاج بعد ذلك الى تتبع الجزئيات اذ كيفيات الفهم وقرائن الكلام مما لا ينضبط ولكن ينبغي ان يعلم ان الميزان هو فهم
المراد عرفا وان كان بلزوم عرفي لا فهم المراد بغيرها بفهم العرف فانه ليس بحجة وان كان لازما عقلا ومن ذلك يتضح الحكم فيما وقع بينهم النزاع
في انه المتفق عليه مثلا لو قال ان شهد على فلان ثم وشاف فهل يكون اقرارا كما زعم بعضهم نظرا الى ان هذا الكلام مستلزم لثبوت الحق
في الواقع عقلا فاقراره بهذا الكلام اثبات للحق لانه مستحيل الانفكاك اذ كلما لم يكن الحق ثابتا في ذمته لم يكن فلان صادقا على تقدير الشهادة
وهذه المقدمة قطعية وجدانية فينعكس بالنقيض كلما كان صادقا على تقدير الشهادة فالحق ثابت في ذمة المقر والمقدم ثابت باقراره فكذا التالي
او لا يكون اقرارا لان العرف لا يعدون هذا اقرارا بالاشتغال بل يستعملونه غالبا في مقام التعليق على الامتناع ويبرهن به انه لا يشهد
على ذلك اصلا ومن ملاحظة ذلك يظهر لك ان المدار ما يسمى في العرف اقرارا وما نحن فيه ليس منه والتلازم العقلي غير نافع وثانيها ان الاقرار
يكون بالاشارة المفهمة عند العجز عن الكلام للصدق عليه عرفا فيدخل تحت العموم ولما مر من دليل قيام اشارة الاخرس مقام الكلام مطلقا ولا
فرق بينه وبين غيره وفي كونه بالكتابة مع قدرته على الكلام لا اشكال في عدم ترتب الحكم عليه لعدم صدق الاقرار عليه وان علم كونه قاصدا
او شوهد كاتبا واما مع العجز فالظاهر ايضا عدمه للاصل وعدم صدق الاقرار نعم الاشارة كالقول وثالثها ان الشيء المقر به قد يكون مالا وقد
يكون حقا وقد يكون نسبا والمال قد يكون عينا في يده وقد يكون كليا في ذمته وكل ذلك داخل تحت عموم النص لما فيه من حذف المتعلق
فان اقرار العاقل على نفسه جائز في اي شيء كان ولا فرق بين الاقرار بالمعلوم معينا او مجهولا لعموم الدليل ولان المقر قد لا يعلم التفصيل
ويقر بالمجمل حتى يحصل البراءة بصلح ونحوه ويرجع في تفسيره الى تفسيره بما يمكن انطباقه على اقراره ويمكن ارادته منه لا بما يعلم عدم انطباقه
عليه ومن هنا انتشر الفروع في ذلك واختلفوا في الامثلة والضابط ما ذكرناه ورابعها ان الضرر على العاقل قد يكون من انكاره لا من اقراره
كما لو قيل ان هذا مالك فقال ليس هذا مالي ونستحق هذا الحق عليك فقال لا استحق عليه ونحو ذلك ونعيا تارة اخرى فقد يكون بلفظ النفي
كما يكون بطريق الاثبات فهل هذا ايضا داخل في عموم الاقرار ام لا بل الاقرار ما كان اثباتا لامر هو ضرر او سبب للضرر واما النفي فلا يدخل
تحت الاقرار بل هذا يسمى انكارا ونقول ان النفي ان وقع في مقابل اثبات كما في المثال المفروض بعد انكار المال اثبته الاخر ولو وقع مؤكدا
لنفي آخر يسمى اقرارا كما لو قيل انك لا تستحق في هذا المال شيئا فقال لا استحق او ليس هذا لك فقال نعم ليس لي ونظائر ذلك والثمرة تظهر فيما لو وقع

من النفي

من النفي الى الاثبات كما لو قال هذا ليس لي ثم رده وقال هي لي مثل بلغ البلد ولا انه انكار بعد اقرار فلا يسمع النفي ابتداء فتمام من يكون لا ان ما
لشيء مثبت ومن يكون لان ما النفي ومن يكون ابتداء كما لو قال المالك اني ما بعتك وقال المشتري بعتني بماءة والغرض ان العين تالفة وبعدئذ يملك
يستحق القيمة ولو فرض انها خمسون قال المالك بان الخمسين الزائد بنفيه البيع ولو انكره المشتري بعشرة فحلف المشتري من ضمن القيمة وكانت ماءة
وخمسين فالبايع قد نفى الخمسين الزائد باثبات البيع بماءة ولو قيل انك تستحق على مائة فقال لا استحق عليك شيئا بصيرة النفي ابتداء فلو فرض
ان المشتري والبايع رجع عن نفيه للزائد قبل دعوى الاخر فهل يعتبر ذلك ام لا بل هو انكار بعد الاقرار فلا يسمع لا مجال في هذه المقامات
علم الفرق بين النفي والاثبات في الاقرار عبارة عن تعزير شيء يضر على نفسه سواء كان اثباتا او نفيا وليس معنى الاقرار الاثبات المصطلح
حتى لا يشمل صورة النفي وينافي ان يعد نفيه للعين عن نفسه وللحق عن نفسه اذا رجع بعد ذلك واراد الاخذ باخذه لانه لم يخرج بالنفي عن ملكه
كما نص عليه سابقا من الاصحاب في مقامات عديدة فليس جهة عدم العبرة بالنفي بل من جهة ان حب البذل والذمة اذا اقر لزيد بشيء وانكره زيد
وقال ليس لي والغرض ان ذو اليد ايضا غير مطلع بالملكية فينبغي مجهول المالك فاذا ادعاه من انكره اولا بل هو معارض يدفع اليه لجواز التذكر بعد
النسيان او نحو ذلك وما يقال في ذلك في ابواب العفو في العوض ونحوه انه يثبت اقل الامرين مثله ونحو ذلك لان الزائد منفي باقراره او باقرار
الاخر او بهما معا كما هو الغالب فهو على فرض بقائهما على ذلك الوضع فلو فرض ان من انكر الزائد ابتداء ومن جهة اثبات شيء اخر لو رجع
وقال الذي اقول مثل ما تقول واعطني ما ذكرته اولا لا استحق ذلك من دون بحث وشبهة كما لو قال العامل جعلت لي اجرة خمسين وانكره الجاعل
الجعل وحلف يرجع الى اجرة المثل حيث كان العمل بالاذن فلو كانت اجرة المثل ماءة فقد نفاه العامل من نفسه بدعوة الخمسين فلا يستحق
سوى الخمسين لو فرض ان العامل رجع عما كان يذكره اولا وقال استحق عليك اجرة المثل وكنت كاذبا في كلامي الاول فهل يلزم الجاعل
بدفع تمام الاجرة على مقتضى اقراره مع ارتفاع المعارض او ان هذا كما اقر على نفسه فذلك ايضا اقر على نفسه بالنفي فليس له المطالبة وان كان ذا
في الواقع مشغول الذمة نظرا الاصحاب ان المقر على نفسه بالنفي يلزم بالنفي ولو رجع عن اقراره السابق ليس له مطالبة ما نفاه وان كان المقر
ايضا اقر له بذلك نعم في صورة العين الخارجية نصوا على انه باخذه والوجه ما ذكرناه واما في الذمة وليس كذلك بل يقولون لا يطالبه دين
وجب على المقابل الايفاء بينه وبين الله تبارك وتعالى ولو قيل بان كل اقرار على نفي حق ونفي ملك او نفي استحقاق مال اذا رجع صاحبه عنه مع
كون المقابل مقرا له بالحق يستحق ذلك لانه مطالبة من دون معارض كان وجها من دون فرق بين العين والدين اما لو رجع الثاني الى الاثبات
فرجع المثبت الى النفي كما لو قال لك علي كذا فقال ليس لي عليك ثم جاء وقال اعطني ما لي عليك لانه اقرت به فاني صغير به فقال الاخر ليس
لك علي شيء فهل يؤخذ المقر المثبت باقراره السابق والنفي لا عبرة به بعد الرجوع عنه او بالعكس فيؤخذ الثاني بنفيه ولا يسمع بعد ذلك
دعواه او يتعارض النفي والاثبات السابقان ويتساقطان ويصير هذا دعوى جديدا يرجع فيه الى البينة واليمين وجوه لا وجه للاقرار في
ذلك وبما يقال ان الاقرار اذا عارضه نفي المقر له فهو ساقط لان عدم المعارض شرط النفوذ نظرا الى ان الجمع بينهما غير ممكن والترجيح من دون
مرجح قبيح فيتساقطان مضافا الى ان اشتغال الذمة المسبب عن الاقرار في الظاهر لو اقتضى وجوب دفع المال او اقراره بالنفي اوجب الامتناع عن
الاخذ وعدم جواز الاخذ لزم من ذلك التكليف بما لا يطاق فلا وجه لحكم الاصحاب بالثبوت وعدم جواز المطالبة هكذا افاده بعض المعاصرين
ولكن ذلك محل للنظر من وجوه اما اولا فلما اشرنا اليه من الشبهة في كون النفي داخلا في الاقرار لا سيما اذا كان في مقابلة اثبات ولا دليل على حجية
الانكار بنفسه حتى يلتزم به حينئذ واما ثانيا فلانه لو فرض كونه كذلك فلا معارضة هنا لجواز التزام كل منهما بحكم اقراره اما المقر بالاشتغال فبا
لتزام الدفع واما المنكر فبعدم المطالبة وليس معنى عدم المطالبة عدم الاخذ كما توهم الفاضل المعاصر حتى يلزم التكليف بما لا يطاق
بل عدم التسلط على الاخذ اذا لم يعطه فيصير محصله ان المقر على نفسه بالثبوت يجب عليه الدفع فاذا دفع جاز للثاني اخذه لانه انما يبذر انه ماله
واما الايدي به وعلى كل حال فهو جائز فانه اذا دفع الى احدهما الاخر وقال هذا شيء ان تطلبه مني وحولك على جاز في اخذه وان لم اكن عالما بذلك
بلا شبهة واذا لم يدفع وعصى لم يجز للثاني الزامه بالدفع وهو المطالبة وبينه وبين الاخذ اذا اراد الاخر الدفع بون بعيد فاي تكليف

بما لا يطابق بل لزم في ذلك حتى يبطل الامر ويمتنع الجمع فالتنا ممكن القول بعدم كون النفي معارضا للاثبات غاية انه لا يدري ان له حقا
عليه المقر له به وهو لا ينافي عدم علم المقر له فيمكن الحكم بوجوب الدفع وجواز المطالبة او اذا رجع المنكر عن انكاره فيقال طلبت منك ما اقررت
به كما في الرجوع على العين التي انكرها وبالجملة يحتاج تنقيح هذه المسئلة الى بسط مقال في شرح حال ما يمنعنا عنه الاستعجال الخامس انها
ان الاقرار في ضرر الغير لا عبرة به لو تعلق به واستقل من دون مدخلية ضرر نفسه اما لو تركب من ضرر نفسه وضرر غيره فرده يكون
الفرض قابلا للانفكاك كما لو اقر احد الشريكين في دار ان نصف هذه الدار لزيد فيصير الضرر على نفسه ودون شريكه ويفكك الحكم في
شريك فاخذ نصفه تماما ويبقى النصف الاخر بين المقر والمقر له اثلاثا او بالتنصيف على الوجهين في محلهما وكما لو اقر ببيع حصته
حصة شريكه فانه يمضي في حصة نفسه دون حصة شريكه لا يكون اصل الشيء الذي اقر به في ذاته قابلا للانفكاك وان كانت الاثار واللوازم قابلة
للتفكيك كالاقرار ابوة بعض لزيد فانه لا ينفك عن كون شيء مشتركا في الواقع وكالاقرار بالزوجية وبالنبوة ونحو ذلك من الامور
الاضافية الغير القابلة للتفكيك وظاهر الاصحاب في ذلك ايضا اجراء احكام الزوجية والنسب ونحو ذلك على المنكر دون المقر فيفكك من
حيث الاحكام والوجه فيه ان ترتب هذه الاحكام لا يلازم وجود الموضوع في الواقع بل المعتبر الثبوت لو شرعا فاثبت بالبينة كالعلم
في الواقع مع احتمال كذب الشهود فمعنى ما جعل الشارع الاقرار سببا لترتب الحكم على المقر كان الموضوع في حقه بمنزلة الثابت واقعا فيلزمه
احكامه وكون الموضوع في الواقع مما لا يقبل التفكيك فانما ثبوت الحكم عليهما معا او عدم ثبوته عليهما معا انما ينفع لو كان الحكم تابعا للواقع
ولو كان بالنقل فهو قابل للتفكيك وظاهر الدليل كون الاقرار نافذا على المقر تعبدا وربما يذكر لذلك وجه اخر وهو ان الموضوع الواقعي
يترتب احكامه على من علم به لا يترتب على من جهل فان من علم بان فلانة زوجة زيد يترتب عليه احكامه فلا يجوز له نكاح اختها وامها ونكاح الخامسة
لو كان غيره فيما لك وان لم يكن في الواقع زوجته له لان العمل بالمعتقد واجب ومن لم يعلم بانها زوجته لا يترتب عليه احكامه ان كان في الواقع
زوجته لان الاحكام مشروطة بالعلم في التكاليف وحاصل ان المدار على الاعتقاد وافق الواقع او خالف فاذا كان كل من اقر بان
فلانة زوجته فقد اخبر عن اعتقاده بذلك وانه عالم به فيترتب عليه احكام العلم ومن ينكره فهو غير عالم فلا حكم عليه هذا ليس حكم الموضوع
الواقعي ولا حكم الاقرار تعبدا بالشرع بل انما هو حكم الاعتقاد اللازم الاتباع المعلوم باقراره وهذا الوجه منظور فيه وان اعتمد
عليه بعض المعاصرين لان الحكم الناشئ عن الاعتقاد لا يلزم منه في الشرع بل يجري على الاعتقاد والمفروض ان في باب الاقرار يلزم المقر
بما اقر به ولو كان ذلك لاعتقاده لبين له التكليف على ما يعتقده وهو ايضا بنفسه مضافا الى ان الاعتقاد اذا دار الحكم مداره
ينبغي ان المقر اذا رجع يقبل انكاره لانه يكشف عن انقلاب اعتقاده الموجب لتغير الحكم ولا يمكن منع ذلك لان الاعتقاد شيء لا يعلم
الا من قبله فينبغي سماع دعواه فيه كيف كان وهو شيء قابل للتبدل والتجدد على انا الاخبار لو كان عن اعتقاده فقال اني اعتقد ان
فلانة زوجتي لكان في اجراء حكم الاقرار على ذلك اشكال فان المتبادر من دليل الاقرار ان يخبر المقر عن الواقع حتى يترتب الحكم للموضوع
تعبدا بمعنى كون الموضوع المقر به كالواقع في نظر الشرع لا انه يخبر عن اعتقاده فيلزم بما يعتقده فلو قال هذا لك باعتقادي لا نسلم
كونه اقرارا او لو قال هذا كذا كان اقرارا وان كان الانسان غالبا لا يقول الا ما يعتقده ولا يلزم منه المطابقة للواقع وعلى فرض كون
الاخبار عن الاعتقاد اقرارا فليس ترتب الحكم من جهة كونه معتقدا ذلك بل من جهة كون الاقرار مثبتا شرعا سواء كان معتقدا او لا ولعله
الثمرة فيما لو اقر بما ليس يعتقده وعلمنا انه ليس بمعتقد لكن لا ندري انه كاذب او صادق كما لو قال اني مديون لزيد عشرة ونعلم انه ليس
معتقدا لذلك لكن لا ندري انه في الواقع مديون او غير مديون وادعوا عدم اعتقاد القائل لا يستلزم الكذب بالمعنى المشهور فيقبل اقراره ويلزم
به وان علمنا انه غير معتقد عملا بعموم اقرار العقلاء ودعوى ان الاقرار انما ينصرف الى ما كان معتقدا للمقر به ممنوع بعد صدقه للقطع
فتلك مع ان كون المقر معتقدا لا يعلم الا بكون هذا الكلام دالا عليه فلو كان كاشفا عن الاعتقاد غير الالفاظ والفرض ان قوله اني مديون
على الواقع بحسب الوضع وليس دالا على الاعتقاد بل هو محتمل لعدم كونه معتقدا ومما ذكرنا ظهر انه لا موقع لما يتوهم من ان في مثل هذا الاقرار

لا يمكن الحكم بثبوت الحق في نفسه لا في حق الغير لانه يتوقف ثبوت الحق على نفسه على ثبوت الحق على غيره وهو ممتنع الحصول والموقوف على الممتنع
ممتنع نظرا الى ان ثبوت الحق عليه في نفس الواقع يتوقف على ثبوت الحق على غيره لمكان الارتباط واما الثبوت بمحض التعبد فلا اشكال فيه
كما اوضحناه نعم هنا كلام وهو ان المتبادر من عموم اقرار العقلاء على انفسهم كون الاقرار على ضرر نفسه اما لو كان على الضرر عليه وعلى غيره فهو
غير داخل تحت العموم اما لانه المتيقن من افراد الاقرار على النفس من جهة كونه حقيقة في صورة الاختصاص واما لانه المتبادر من افراده الظاهرة
وان كان اللفظ اعم وعلى كل تقدير والعموم لمثله غير معلوم حتى يحتاج الى التفكيك في الحجية لا يقال ان الافراد منه ما كان كلا
فهو غير مسموع لعدم شمول الدليل قلنا اما اولا فعلى احتمال كون كلمة على جارة في الخبر متعلقا بالجار يصير المعنى ان اقرار العقلاء على الاطلاق سواء
كان على ضرر نفسه ولنفعه او لنفع غيره او لنفعه وتركيب من الامرين ثبتوا والثلثة كلها والاربعة على ما هو ظاهر الاطلاق فجائز على ضرر
نفسه ومن الجهات الاخر وهذا يشمل هذا الفرد كما يشمل سائر افراد الاقرار ليس مقيدا بكونه على النفس بل نفوذه انما هو في تلك الجهة لا في
غيرها فقولنا اقرار العقلاء يمضي على ضرر انفسهم الذي هو عموم لمثل هذا الفرض شمله واما على احتمال كون الجار متعلقا بالاقرار يكون
المعنى اقرار العقلاء القاضي بضرر نفسه ماض سواء كان الضرر مختصا بالنفس او يعمها وغيرها ويكفي في ذلك انضمام الى الاول قوله
جائز مبني على الحيثية السابقة اي ماض من جهة الضرر على النفس فرجع الى المعنى الاول مضافا الى ان هذه العبارة لو اريد منها الحصر
وهو كون الاقرار على الضرر فقط للنفس لا للغير لم يشمل ما لو اقر بضرر للغير وضرر نفسه بعدم ثبات ونفع لغيره ونفع
نفسه المركب من الاثنين مع ضرر نفسه ونحو ذلك مع ان عموم دليل الاقرار لمثل ذلك مما لا عيب فيه ولا شك فيه واذا لم يرد منها الحصر فلا وجه لخروج
ما اشتمل على الضررين مع الارتباط بينهما في الواقع ودخول ما عداه من الصور مع انه ثبت ان الاقرار بالشيء اقرار بلوازمه على ما يظهر من كلمة
الاصحاب واللوازم قسمان لوازم الملازمة في الوجود ولوازمه في الحكم اما لوازم الوجود فبمعنى ما لا يتحقق المقر به الا بتحققه كما ذكر من قولك رددت
عليك في جواب من قال لي الطلبة عشرة فان الاقرار بالرد اقرار بالاخذ لاشتغال الذمة اذ لا معنى لتحقق الرد بدون تحقق الاخذ فالاقرار
بالرد اقرار بما لا ينفك عنه في الوجود وربما يسمى ذلك بلوازم الدلالة لان الاقرار بالرد يلزمه الدلالة على الاخذ وان لم يكن الاخذ مسئولا ما
للرد لكن ما ذكرناه اوجه فكل ما هو من لوازم المقر به في الوجود فيكون داخلا تحت الاقرار وان لم يكن هنا كلام لا نزاع فيه في باب اللوازم
الوجودية وان كان في بعضها كلام لا نزاع فيه ايضا واما لوازمه في الحكم بمعنى الاحكام الشرعية التي تترتب على الموضوع المقر به فهي ايضا تثبت بسبب
كون الموضوع ثابتا بالاقرار كما يثبت بالبينة وبغيرها ومتى ما ثبت الموضوع يثبت احكامه بمقتضى الشرع ولا يلزم في ترتب هذه
الاحكام على ذلك كون المقر عالما بالحكم او قاصدا لذلك والوجه واضح لان ترتب الاحكام ليس بالاقرار بل بخطاب الشرع تكليفا
او وضعا وانما الاقرار مثبت للموضوع نعم ربما يتوهم ورود الاشكال صورة ما اذا كان الموضوع المقر به مشتركا بين اثنين على سبيل الارتباط
مع اقرار احدهما به وانكار الاخر كما في الزوجية والنسب ونحو ذلك فان ظاهر الاصحاب ترتب الاحكام ايضا على المقر به دون المنكر وهذا مشكل
نظرا الى ان ترتب الحكم ان كان من جهة اقرار المقر وكونه قاصدا لاشتغال ذمته بهذه الاشياء او ترتب الضرر عليه فهو غير لازم لان
قوله فلان زوجتي لا يستلزم العلم بوجوب المهر والنفقة وغير ذلك من الاحكام فضلا عن قصده لها والاقرار بها ونحوه قوله فلان
عبدي وغير ذلك وان كان من جهة ان الاقرار مثبت للموضوع والاحكام ملحقة بحكم الشرع فهو فرع ثبوت الموضوع وفي الفرض ان الزوجية
والنسب لم يثبت بالاقرار فكيف يترتب عليه الاحكام ولو قيل بان ثبوت الموضوع امر هنا في يختلف باختلاف الاشخاص فلعله ثابت
في حق المقر فيترتب عليه احكامه وليس ثابتا في حق المنكر قلنا ان ذلك بديهي البطلان لعدم تعقل ثبوت الموضوع لاحد الطرفين دون الاخر
فان الاقرار ان كان للموضوع فيثبت في حقهما معا كالبينة ونحوه مضافا الى ان اللوازم والاحكام انما تعلقت بالموضوع الواقعي من الزوجية
والنسب ونحو ذلك وهو لا يكون الا من جهتين لا يكون منفصلا في الظاهر الا بالثبوت من الطرفين ولا نسلم ثبوت هذه اللوازم الا فيما ثبت من الجانبين
فكيف يثبت باقرار احدهما احكام الموضوع بالنسبة اليه هذا الاشكال مما اورده الفاضل المعاصر النراقي في عوائده والذي يوجب التخلص

عنوان

عنه ان الاقرار لا يثبت الموضوع ولا يلزم في الاقرار بموضوع العلم باحكامه لا قصدها ولكن لا معنى لقولنا اقرار العاقل على نفسه
جائز الا ترتب الاحكام على ما اقر به بمعنى كون ما اقر به بمعنى كون مفروضا في الواقع بالنسبة الى الشرع فانه من اقر بالزوجية لا تثبت
به الزوجية بمعنى تحقق الموضوع لكن يفرض في حقه ثبوتها فيترتب حكمه وكذا في النسب فان النسب لا يثبت الا بعد ثبوته لكن الاقرار
يوجب فرض وقوع الحكم ولو لم يكن كذلك لم يكن لقولهم اقرار العاقل على نفسه جائز معنى وما فهمنا من هذه العبارة بحسب فهم العرف كاف
في اثبات الاحكام وان لم يثبت به الموضوع ولا يقصدها المقر فتدبر وافاد بعض بان ظاهر كلام المقر علمه بالموضوع فيثبت عليه احكام من باب
لزوم العمل بالمعتقد كما اشرنا اليه سابقا فهو غير خال عن النظر على ما اشرنا سابقا فراجع وسابعها ان ظاهر الاصحاب ان نكول ما ينافي الاقرار
بعد تحققه غير مسموع وجعله المطلق لو وانه فانه دال على النفوذ مطلقا سواء عقبه بما ينافيه من انكار او تاويل او لم يعقبه فيكون المناط
ان كلما تحقق مفهوم الاقرار عرفا فلا يسمع ما ينافيه وما لم يتحقق فيسمع لانه مخرج للاقرار عن الاقرارية لا انه مناف للاقرار وما
وقع الخلاف بينهم في مسائل الاستثناء وبدل البعض والفصل والوصل في مثل قوله على الف من ثمن مبيع لم اقبضه ونحو ذلك كلها
مبني على معرفة ان الاقرار يتحقق بالجزء الاول من الكلام فيكون ما بعده منافيا له او لا يتحقق الا بانقطاع الكلام بمعنى ان علم تعقيبه
بما ينافيه متصلا ماخوذ في مفهوم الاقرار فما لم يتحقق الانقطاع عرفا لم يتحقق مفهوم الاقرار وان ذلك يتفاوت بحسب المقامات
وبحسب الفهوم وحيث ان المسئلة عرفية فالعمدة معرفة كون هذا الكلام في العرف كلاما واحدا او كلامين منافي اخرهما اولهما فلا
فائدة في اطالة البحث في ذلك ثم تنبيه الاقرار انما يسمع في مقام ويحوج من يدعى المقر به ويثبت الحق الى ان يكون الاقرار معارضا مع فعل المقر ما لم
يكن منه من يعارضه يعتمد على اقراره فلو اقر واحد بان هذا المال الذي في يده ملك لزيد او قال ليس مالي ثم قال وهبتك اياه او رجع عن اقراره وقال
هذا ملكي ولم يكن زيد يدعي هذا المال فالمدار على تصرف المقر وفعله لا يعارضه اقراره وليس على المتهب ان يتوقع الاجازة من المقر له وهذا في صورة
امكان تجدد الملك للمقر واضح لاحتمال كونه وقت الاقرار ملكا لزيد ثم صار وقت التصرف ملكا للمقر وهذا الامام ايضا اما في صورة عدم امكان التجدد
اما بحسب لزومه كما لو قال هذا مال زيد ثم من دون تخلل فصل بحيث لا يمكن تجدد سبب ملك في ذلك الوقت وهبه لشخص سمع هذا الاقرار منه واما
بحسب اصل الاستعداد كما لو اقر ان هذه الدار التي في يده وقف على الفقراء او وقف بقول مطلق فلم يذكر الموقوف عليه وقال وقفه ولا ذكر
ونحو ذلك ثم باع تلك الدار او اوصى بها او تصرف فيه غير ذلك مما لا يجوز في الوقف من دون مجوز معارض يدعي ذلك ويتمسك بالاقرار فهنا
ربما استشكل فيه من جهة ان الاقرار يقضي بانه ليس ملكه ولا يمكن تجدد ملك له بحسب الفرض فلا يصح ما ينافي مقتضى الوجه فلا يقضى الحكم
بصحة النقل نظرا الى ما هو صريح في الملكية على ما هو ظاهر في خلافه فان الاقرار ربما يكون مبنيا على اغراض وهو اعلم بنيته وقصده وفعله
محمول على الصحة كيف كان نعم مع دعوى المعارض يقدم الاقرار ويحكم ببطلان تصرفاته وعموم اقرار العقلاء لا يعتبر الا بمثل ذلك فتدبر

عنوان قال الشهيد في القواعد البينة حجة شرعية والمحتملات في البينة امور احدها ان يكون حجيتها مقصورة على ما ورد
فيه النص الخاص كمقام الدعاوي والحكومات على تفاصيل ذكرها الاصحاب في كتاب الشهادات وذكروا في كل باب من الفقه ما يكون
مثبتا له بمقتضى الادلة الخاصة والوجه في ذلك ان الموضوعات التي تتعلق بها الاحكام اما يراد منها الامور الواقعية كما هو مقتضى
مدلولات الالفاظ والطريق الى الواقع هو العلم لما دل على اتباعه والنهي عن اتباع غيره وما علم كونه في الواقع كذا فيتعين به الحكم وضعا
كان او تكليفا وما علم عدمه فكذا وما شك فيه فالمرجع الاصل سواء وافق الحكم المجهول او خالف وقيام البينة مقام العلم بقول
مطلق لا دليل عليه والقياس باطل فيقتصر على ما دل فيه النص او قام عليه الاجماع واما موارد الشك فلا وثانيها القول بحجيتها في مقام
لم يعتبر فيه العلم بدليل خاص وبعبارة اخرى الاحكام الثابتة للموضوعات المطلقة لا يفترق الحال في ثبوتها بين كونها معلومة او ثابتة
بالبينة واما الموضوعات التي قيد بالعلم فلا عبرة فيها بالبينة كالطهارة والنجاسة فان الشارع حكم بالطهارة في الموضوع المشتبه
حتى يعلم انه نجس وفي الحرمة والحلية حكم بالحلية حتى يعرف ويعلم انه حرام وفي الشيء الذي علم وجوده حكم ببقائه الى ان يعلم خلافه ويحصل اليقين

ونحو ذلك فان في هذه المقامات لا عبرة بالبينة لانه ليس بعلم والدليل قد قيده في المقام باعتبار العلم والوجه في ذلك ان البينة لو فرض له دليل
عام على حجيتها لعارضه ما دل على اعتبار العلم في ذلك بالعموم والخصوص من وجه لان دليل البينة عام من اعتبارها سواء كان هناك اعتبار
العلم ام لا ودليل اعتبار العلم قاض بعدم تعلق الحكم بغيره سواء كان هناك بينة ام لا ومتى ما وقع التعارض فاما ان يكون الترجيح لدليل
اعتبار العلم لخصوصيته وموافقته للاصل والعموم من الكتاب والسنة او يتكافئان ويتساويان فلا يثبت حجية البينة ايضا واما في مقام
لم يعتبر فيه العلم بدليل خاص فليس هناك ما يعارض دليل البينة الا عموم ما دل على النهي عن ما وراء العلم من كتاب وسنة ودليل البينة اخص منه مطلقا لعموم
النواهي للموضوعات والاحكام واختصاص البينة بالاول مضافا الى عدم وجود دليل عام للبينة بحيث يشمل صورة اعتبار العلم بالخصوص ايضا
والمتيقن من فتاوى الاصحاب ومن الاستقراء ايضا انما هو صورة عدم اشتراط العلم بالخصوص فيقتصر عليه فلا بد في كل مقام من تتبع الدليل
الدال على حكم ذلك الموضوع فان كان بلفظ مطلق منصرف الى الواقع فيكون البينة حجة فيه وان كان مشروطا بالعلم فلا يكون حجة فيه ولعل
عدم اعتبار بعض المتأخرين البينة في باب النجاسة انما هو من هذا الباب وثالثها القول بحجية البينة مطلقا الا فيما دل الدليل على اعتبار الزائد كالمراد
بالبينة شهادة العدلين وهذا هو الذي يظهر من كلمات الاصحاب في سائر الابواب وعليه مشايخنا المعاصرون والوجه في عموم حجية البينة امور
يمكن ان يكون امورا احدها الاجماع المحصل من كلمات الاصحاب على هذا المعنى من دون نكير منهم في ذلك ويتحصل هذا الاجماع من كلامهم من جهات
منها انهم في كل موضوع من الموضوعات كالطهارة والنجاسة والاوقات والقبلة وكافة العقود والايقاعات واثبات المحرمية في النكاح من
رضاع ونحوه واثبات الفسخ من عيب ونحوه واثبات الضمان من اتلاف وغصب وجناية ونحو ذلك الى ما شاء الله كلها يحكمون بحجية البينة من دون انكار
ولا تردد الا من شذ منهم في مثل مسألة النجاسة والوقت كما لا يخفى على المتتبع في كلامهم ومنها ان في مقامات ما ذكرهم للثبوت بالبينة يعللون بانها
حجة شرعية وانها قائمة مقام العلم ويترددون غالبا في قبول خبر العدل الواحد وهذا التعليل منهم دال على بنائهم على حجيتها الا فيما دل الدليل
على خلافه ومنها انه لا ريب في عدم كون اكثر هذه المقامات التي يعتمدون فيها على البينة منصوصا بالخصوص ومع ذلك يحكمون بها من دون
اعتراض احد منهم في ذلك وبالجملة فظهور هذا الاجماع من كلامهم واضح لمن تدبر وثانيها منقول الاجماع على حجيتها مطلقا في لسان بعض الاصحاب
بل الظاهر انه بالغ حد الاستفاضة وجماعة من مشايخنا المعاصرين صرحوا بالاجماع على ذلك وهو الحجة مع ان ادراج الاصحاب هذه المسألة
في مسائل المسلمات وتعليلهم بعموم ادلة حجية البينة قاض بذلك وثالثها الاستقراء وهو يقرب من الاستقراء التام فان ابواب الفقه كلها
النص او الاجماع على حجية البينة في كثير منها وليس مورد للشك في ضمنها الا طائفة قليلة تلحق بالغالب يعرف ذلك بالتتبع وكثرة الموارد
تغني عن الحاجة الى الاشارة الى الموارد ورابعها ان للموضوعات لا ريب في كون اكثرها خفية على اكثر الناس ومعنى ان كل صنف من الناس ان كان
لهم تسلط في معرفة صنف من الموضوعات لكن الغالب لا بصيرة له في الغالب فلو علق تعلق الاحكام على العلم لزم تعطيل الاحكام غالبا ولزم
الهرج والمرج فلا بد من كون شيء معتبرا في الشرع يوجب الوثوق به في الموضوعات والا فلا بد بل ما هو الا البينة من شهادة اربعة وخمسة ونحو
ذلك نعم يبقى البحث في حجية العدل الواحد يأتي البحث فيه وخامسها انه لو دار ثبوت هذه الموضوعات مدار حصول العلم لكل احد لزم العسر
والحرج الشديد المنفيان بالنص والاجماع وكذا المقدم فيثبت حجية البينة بعدم القول بالفصل الا كل من اعتبر ما سوى العلم فقد اعتبر البينة
وسادسها ما رواه بعض المتتبعين من علمائنا ومعاصرينا من الخبر في هذا الباب هو قوله ع اذا شهد عندكم المؤمنون فاقبلوا والظاهر على
ما بالي انه معتبر بحسب السند ظاهرا وعلى فرض عدم اعتباره ايضا يجبره الشهرة العظيمة والاجماع المنقول وما مر من الوجوه السابقة والكلام
في الدلالة والظاهر من الشهادة هو الاخبار عن العلم بامر متعلق بالغير على الظاهر وما كان متعلقا بنفس الانسان يسمى اقرارا بل الظاهر ان الاقرار على
النفس ايضا اخبار عن علم ويسمى شهادة كما يدل عليه قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم وهذه الآية يدل على حجية
الاقرار وقد تمسك به بعضهم ايضا وذكره في آيات الاحكام في باب الاقرار والحاصل ان مقتضى اللغة والعرف كما يأتي مفصلا ان الشهادة
هو الاخبار عما اطلع عليه الشاهد علما وحاق المتعلق في الخبر على الظاهر العموم فيصير المعنى اذا اخبركم المؤمنون عما اطلعوا عليه فاقبلوا في اي

بر

باب كان وهو المدعى ولو قيل ان ظاهر الخبر قبول شهادة المؤمن مطلقا وابن ذلك من البينة قلنا ان العدالة يثبت شرطيتها بالاجماع ولو قيل ان
ان المؤمنون جمع محلى باللام وظاهره الاستغراق فيصير المعنى اذا شهد عندكم كل فرد من افراد المؤمنين فاقبلوا وهذا يصير في حد المصيرة و
التواتر فلا بحث فيه وان اريد به التوزيع بمعنى كون كل من المؤمنين شاهدا الواحد من المخاطبين في مقام من المقامات فيدل على حجية الواحد
ايضا ويكون من جملة الادلة الدالة على حجية خبر العدل الواحد في باب الكلام فيه هو خارج عن البحث قلنا لا ريب ان ارادة التوزيع خلاف
ظاهر هنا لان الخبر والتوزيع غالبا انما يصار اليه في مقام تقابل الاستغراقين كقوله تعالى الرجال قوامون على النساء ونحو ذلك اما
مثل هذا الخبر فلا توزيع فيه لان ضمير جمع الخطاب وما في معناه ليس من ادوات الاستغراق بل هو تابع للمستعمل فيه بالعموم والخصوص ولا ريب
في عدم حضور كل مكلف عند الخطاب وادلة الاشتراك في التكليف لا يثبت عموم اللفظ والتوزيع مبني على الاستفادة من ظاهر الاية فلا
يقال ان ثبوت حجيته للمخاطبين يوجب اشتراط الكل فيحصل العموم في المخاطب حكما لانا الاشتراك في التكليف فرع تنقيح الحكم من الخبر حتى يتعدى
الى الغير لا ادخال الغير ولا اثم فهم الخبر ولا ريب ان هذه الخبر بدون عموم في ضمير الخطاب لا يدل على التوزيع ولا وجه لحمله عليه فبقي الكلام
في ارادة الاستغراق فنقول لو كان المراد ان كل مؤمن اذا شهد عندك فاقبل فلا نسلم كون ذلك مفيدا لقبول شهادة المجموع بل الظاهر
انه يدل على قبول شهادة كل فرد لان قوله اذا شهد عندك كل مؤمن بمنزلة قولك كل مؤمن اذا شهد عندك فاقبله ولو سلم دلالته على اعتبار شهادة
الجميع فنقول ان ذلك غير مفيد قطعا لعدم امكان شهادة الكل في شيء عادة فاما ان يحمل على الجنس المفرد فيدل على حجية الواحد ايضا واما ان يراد
به جنس الجمع فيكون دالا على حجية الثلثة وما زاد واما ان يحمل على الاستغراق العرفي فيكون دالا على حجية الشياع المفيد به والاستفاضة
والمتواتر ونحو ذلك فعلى تقدير ارادة الاستغراق العرفي يسقط عن الحجية او يستلزم ذلك ثبوت التواتر ولكن يمكن ان يقال ان الاستغراق
العرفي غير ملازم لحصول التواتر فان مفهوميهما بينهما عموم من وجه فيدل على حجية الاستغراقي وان لم يبلغ حد التواتر فيثبت بذلك حجية البينة
لان كل من قال بحجية مذهب العلم اعتبر البينة وبعبارة اخرى متى ما لم يعتبر التواتر فلا قائل باعتبار ما زاد على البينة ولو اريد به جنس
الجمع فالدلالة على المدعى بضميمة عدم القول بالفصل واضح ولو اريد به التوزيع او جنس المفرد فعلى حجية البينة ايضا من دون بحث غايته دلالته
على حجية الواحد ايضا وهو لا يضر في المدعى وعلى اي حال فلا بحث في عموم الخبر بحسب المورد فعلى تقدير دلالته على حجية البينة يثبت به عموم الحجية
فقد اعتمد على هذا الخبر طايفة من المعاصرين ولكن في الدلالة ما ترى من النظر ويشابهها ما دل من الايات الشريفة على حجية العدلين في مقامات
خاصة منها قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم وقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تعالى شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين
الوصية اثنان ذوا عدل منكم وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فان هذه الايات وما بمعناها دالة على قبول شهادة العدلين في القرض و
الوصية وصيد المتلف في الاحرام ومن الواضح عدم الفرق بين هذه الموارد وغيرها بل يمكن ان يدعى الاولوية فان حقوق الناس اذا ثبت بالعدلين
فالموضوعات التي لا دخل لها في حق الغير بالاولوية ومقدار الغرامة في الاحرام اذا ثبت بالعدلين فسائر الغرامات والمالية المتعلقة بالمخلوق
بالاولوية بل يمكن ان يدعى ان ظاهر هذه الايات ان شهادة العدلين في نفسها حجة لا خصوصية لهذه الموارد بل قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم مطلق يتناول كل مقام يراد فيه استكشاف الحال عنه وتخصيصه بما قبله وما بعده خلاف الظاهر ولا ريب
ان الامر بالاستشهاد يقتضي كونه مقبولا عند الاخبار والا لا ثمرة في الاستشهاد ومنها ما دل من الايات الشريفة على وجوب تحمل
الشهادة واداءها واقامتها والذم على من كتمها مثل قوله تعالى واقيموا الشهادة لله وكونوا قوامين بالقسط شهداء لله وقوله تعالى
ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا وقوله تعالى ومن يكتمها فانه اثم قلبه وقوله تعالى وان الذين يكتمون ما انزلناه من البينات والهدى الاية وقوله
تعالى ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله ووجه الدلالة ان الشهادة لغة وعرفا بمعنى الاخبار عما اطلع عليه الانسان كما يشهد به ومتى ما وجب
اقامتها وتحملها وحرم كتمانها علم ان اظهارها نافع مؤثر ومقبول واحتمال لزوم الاظهار حتى يصير قطعيا متواترا في كمال البعد فان
الشهادة في العرف واضح المعنى وليس من لوازمها عندهم حصول القطع بل انما الخبر وحصول الوثوق كما ان احتمال التنزيل على موضع تثبت من الشرع

بغير ثبوت الشهادة فالبينة خلاف الظاهر بل الظاهر من هذه الآيات عموم حجية الشهادة وهو يصدق على العدلين قطعا وعلى الواحد ايضا بمقتضى العرف
واللغة الا ان الاجماع قام على اعتبار التعدد في الشهادة وثانيها ما دل من كون البينة على المدعي ولا ريب في صدق البينة على العدلين لان
البينة ما به يتبين الشيء وينكشف والعدلان مما يحصل البيان بهما فلا وجه لما يتوهم ان هذه الرواية دلت على كون ما به البيان على المدعي
وان كان ما به البيان اي شيء فهو موكول الى الشرع بل بما يمكن ان يتوهم ان البينة حقيقة في شهادة العدلين في زماننا وما قبله بل قبل
الشرع ايضا كانوا يطلقون البينة على الشهادة فيكون المعنى اقامة الشهادة على المدعي ولا ثمرة لذلك الا السماع والقبول قطعا وكل موضوع
من الموضوعات يمكن تحققها فهو مما يرتبط له في الخبر ولو فرض انصراف الدعوى الى ما هو المتعارف بين الناس فنقول يمكن تعلق شيء
باي موضوع فرض حتى يكون داخلا في الدعوى المتعارفة ولا يخفى ذلك على المتدبر ولو لم يمكن فرض الدعوى في بعضها فيمكن تتميمه بعدم القول
بالفصل لا يقال ان ذلك كله لو تم لافاد ثبوت ذلك بالعدلين في مقام الدعوى واما مطلقا فلا لانا نقول اولا ان ثبوته بالعدلين في مقام الدعوى
يقتضي ثبوته بهما في غيره بالاولوية وثانيا ان كل من قال بثبوت الموضوع بالعدلين قال به في المقامين لم يفرق بين الدعوى وغيره وثالثها
ما ورد من الروايات في وجوب تحمل الشهادة وادائها والذم على كتمانها كما دل عليه الآيات ايضا واكثرها وارد في التفسير مذكورة في كتب الحديث
من ارادها فليراجع اليها وهو وضوح دلالتها ما تعرضنا لذكرها وبالجملة الظاهر البناء على عموم حجية شهادة العدلين الا فيما خرج وان كان
شيء من هذه الادلة لا يخلو عن نظر لكن بعد تراكم هذه الادلة وتسليم الاصحاب لها في كل باب فلا باس من الحكم بذلك وفي هذه الآيات والاخبار
التي اوردناها كلام من جهات كثيرة لا نفع في التعرض بها فيه واما حجية العدل الواحد ففي ما دل عليه الدليل بالخصوص كعزل الوكيل بخبر الواحد
ونحو ذلك فلا بحث كما دل الدليل فيه على اعتبار التعدد واما في موارد الشك فظاهر جماعة من الاصحاب كما اتفق ذلك من الشهيد الثاني وغالبا
حيث يقول ان في قبول خبر الواحد حجة والمنشأ الشك في شمول ادلة حجية خبر الواحد حيث ان العمدة عندك في قبول خبر الواحد في الاحكام
الشرعية هو الاجماع والاخبار المتواترة معنى الدالة على ذلك مع ادلة اخر وكلها لا تعم الموضوعات نعم لو تم دلالة آية النبأ على ذلك فيمكن
التمسك به في عموم حجية خبر الواحد كظواهر آيات الشهادة ايضا الا ان الاولى محل اشكال وآيات الشهادة مقيدة بالعدلين بنص
او اجماع سواء جعلته من باب التخصيص او من باب التخصص فلا بد من

عنوان

الشرائط العامة للمباشرين في عبادة او عقد او ايقاع كالبلوغ والعقل والرشد في الاسلام والايمان والعدالة والحرية والاختيار والقصد

عنوان

لا اشتباه في عدم اشتراط البلوغ في الاحكام
من المواريث والديات والضمانات لتحصيل الاتلاف والالتقاط ونحو ذلك يجري على الصبي كالبالغ والوجه فيه عموم الادلة وعدم
وجود المخصص فان قوله من احيى ارضا ميتة فهي له ومن حاز شيئا من المباحات فقد ملكه وعلى اليد ما اخذت ومن اتلف شيئا من مال
او نفس ضمنه ونحو ذلك كلها عامة للصبي كالبالغ من دون فرق فلذا نقول انه يملك بالاحتطاب والاصطياد ويضمن بسبب الاتلاف او الجناية
ودعوى ان هذه الادلة انما ينصرف الى البالغين لانها ايضا مسوقة كسوق سائر التكاليف المتعلقة بغير البالغين ممنوعة
فان اللفظ لا ريب في عمومه لغة وعرفا مضافا الى فهم العلماء من هذه الادلة الموجبة للعناوين المباشرة لها ضمنه بثبوت الحكم
في اي مورد كان ولو قيل ان الحكم الوضعي مستلزم لحكم تكليفي غالبا او مطلقا والحكم التكليفي من وجوب دفع او من تحريم اخذ ونحو ذلك
لا يتعلق بالصبي كما سيتحقق ونفي اللازم يقتضي نفي الملزوم قلنا استلزام الوضعي للتكليفي ان كان في الجملة اعم من الاطلاق والتقييد
فهو مسلم فان ضمان المتلف يقتضي بوجوب الدفع الى المالك مع المطالبة لكن مع اجتماع شرائط التكليف وهنا لا مانع منه في الطفل فانه
ضامن بالفعل يجب عليه بعد ما اجتمع فيه شرائط التكليف وان كان خصوص الحكم المطلق المنجز فاستلزام الحكم الوضعي للتكليف بهذا
المعنى ممنوع كما اشرنا اليه مضافا الى ان عدم وجوب الضمان في الصبي الى حال البلوغ يوجب عدمه بعده ايضا لبراءة ذمته في آن البلوغ
ولا سبب بعد ذلك وكون الاتلاف حال الصبي سببا للضمان حال البلوغ خلاف ظاهر الدليل ونظائر المسألة في ضمان الابراء وغير ذلك مما لا يخفى
ومن هذا الباب سائر الاسباب فان اسباب الوضوء والغسل موجبة في الصبي ايضا لهما عند تعلق التكليف والوطي مثلا سبب للتحريم في

البلوغ

المخصص

المفاهيم ولواحقها في الصبي كالبالغ وعلى هذا النحو غيره **قانون** اختلفوا في شرطية البلوغ لشرعية العبادات وصحتها بعد اتفاقهم
على شرطية التميز وشرطية البلوغ في الوجوب والتحريم بمعنى عدم العقاب على الصبي في فعله وتركه على اقوال احدها ان هذه العبادات
من الاطفال تمرينية صرفة بمعنى عدم ترتب اجر وثواب من الله تعالى على عمل الصبي وان كان للولي ثواب التمرين لذلك وثانيها ان عباداته
شرعية كالبالغين ومعنى الشرعية كونها مندوبة للصبي مطلوبة من الشارع بحيث يستحق عليها الاجر والثواب الاخروي سواء كان فعل
واجب ومندوب او ترك محرم او مكروه وبعبارة اخرى خطاب الندب والكراهة متعلقة بافعالها والواجب في حكم المندوب والحرام في حكم
المكروه بعد رفع العقاب عنه وان كان امر الولي له بذلك تمرين له على العمل لان يكون ثواب التمرين للولي غير مناف لكون الفعل مندوبا
للطفل وثالثها ان عبادات الصبي شرعية تمرينية لا انها شرعية اصلية والمراد بذلك ان اتيان الصبي لهذه الافعال وتركه لما ينبغي تركه
مطلوب للشارع لا لانفسها بل لحصول التعود والتمرن على العمل بعد البلوغ فصلوة الصبي فيها جهتان جهة كونها صلوة وهذه الجهة
ملغاة في الصبي لا فرق بين كونها صلوة او قياما او نوما او نحو ذلك في عدم رجحان اصلي فيه بالنسبة اليه على عدمه وعدم جواز ذلك من جهة
الصلوتية وجهة كونها تعودا على شيء يكون مطلوبا بعد البلوغ وان كان لا عبادة في حد ذاته وهذه الجهة مطلوبة للشارع بالنسبة
اليه فهي بعبارة اخرى تمرينية مستحبة دون الصلوة والصوم فتدبر واما الثمرة بين القول الاول والاخير فتظهر في حصول الاجر للصبي وعدمه
في الاول لا اجر له بخلاف الاخير وبين الاخيرين تظهر في تعيين الاجر فان القول بالشرعية يقتضي حصول ثواب الصلوة والصوم بالنسبة
اليه كالبالغ من دون فرق والقول الثالث يستلزم حصول ثواب التمرن لا الصلوة والصوم لعدم كونهما راجحين للصبي بل الراجح تمرينه
والاعتياد وتظهر ايضا في نية العبادات الواجبة فعلى التمرينية نوى الوجوب وفي جواز نيابة الصبي عن ميت او حي بالحج او بدونها فعلى القول با
لتمرين الصرف واضح الفساد لعدم كونه قابلا للنيابة لعدم وجود الفائدة الموجبة للصحة وعلى القول بالشرعية فهي جائزة كالبالغ من
دون فرق فيكون نائبا ويكون منويا عنه ايضا وعلى القول الثالث لا يجوز ايضا لانه رجحان لا يكون قابلا للنيابة لعدم امكان حصول
المراد الا بالمباشرة وهي غير موجودة في الوكالة والنيابة ولعدم وجود ثواب في اصل الفعل بل الترجيح الى شخص خاص فيه بل الاجر
على نفس التمرن وكونه للغير فرع كونه منويا عن الغير وهو غير ممكن هناك فاذا عرفت ما ذكرنا فالمحكي عن مشهور الاصحاب القول بالشرعية
وعن بعض علمائنا القول بالتمرين وجماعة من المتاخرين منهم الشهيد الثاني ره وجملة من المتاخرين القول بالشرعية التمرينية
وربما يظهر من بعضهم نسبة كلام الاصحاب ايضا على ذلك لا الشرعية بالمعنى الثاني فتدبر واما الادلة فللقائل بالتمرين اصالة عدم ترتب
الثواب الا بالدليل وهو منتف وعدم شمول ما دل على الاحكام التكليفية من الاوامر والنواهي على الصبي لانصرافها الى البالغين وظهور
وتعلق بعض الاحكام قطعا بالبلوغ كالواجبات والمحرمات من حيث كونهما واجبا ومحرما ولا فرق بينهما وبين غيرهما في حصة المندوبية
والمطلوبية وان كان هناك فرق في العقاب وعدمه وحديث رفع القلم عن الصبي والمجنون المعتمد عليه عند العامة والخاصة وتقريب معناه
ان القلم الجاري على البالغين العاقلين فهو مرفوع عن غيرهما ولا ريب ان القلم اعم من الواجب والمندوب والمحرم والمكروه بل المباح
ايضا ويتضح المعنى ان الحكم الجاري على البالغ العاقل لا يجري على الصبي والمجنون بقول مطلق فلا يتحقق طلبه تعالى ولو ندبا فيكون الرعاية
ولو كان عموم ادلة الاحكام شاملة للصبي ايضا لتخصيصه بحديث رفع القلم اذ التعارض بين العمومات بين الخبر بالعموم والخصوص
المطلق غالبا ولو فرض بالعموم من وجه كقوله من قرء سورة الفاتحة فله كذا فانه شامل للصبي وغيره وحديث رفع القلم عن الصبي
شامل للفاتحة وغيرها من الاعمال فنقول ايضا بتقديم حديث رفع القلم لوروده على تلك العمومات غالبا ولكونه حاكما باعتبار
الموضوع واخصيته باعتبار المحمول فعلا بثواب الفاتحة مثلا بالعكس وكعموم لا اخصية هو الموضوع فلا وجه بعد ذلك لترتب الثواب
عليه كون الولي مامورا بالتمرين لا يقتضي بكون هذه الافعال مطلوبا من الصبي بل اللبيب لذلك الا كتعليم الشادي ونحو ذلك التوقف
للولي على تمرينه لانه عمل مامور به ولا اجزاء لعمل الصبي مطلقا والحاكم الجامع بين القولين الاخيرين الثابتة لهذا القول مواحدها ان

ما دل من العمومات على ترتب الثواب على الافعال الشامل للصبي كالبالغ كما لا يخفى على من تتبع الآيات والاخبار والروايات وانصرافها الى
البالغين ممنوع بل ليس المقام الا كباب الاسباب والضمانات فكما ان ما دل عليهما من الادلة عام للصبي والبالغ فكذا المقام من دون فرق
الا اذا دل دليل على التخصيص ثانيها ان المستقلات العقلية كحسن رد الوديعة ونحو ذلك لا ريب في كون من امتثل بها
مستحقا للثواب في نظر العقل من دون فرق بين البالغ والصبي والعقل لا يقبل التخصيص والجزاء لا ينفك عن العمل الحسن عقلا ونقلا
فكيف يعقل القول بعدم ترتب الثواب على ذلك مع تسليم هذه المقدمات ودعوى عدم حكم العقل بحسن رد الوديعة والاحسان في الصبي
مما ينكره الوجدان ويقبحه العقلاء لا فرق بين ما يستقل به العقل وغيره ثالثها ان بعد حكم الشرع بمطلوبية الافعال الواجبة والمندوبة
علمنا بوجود مصلحة او مفسدة في فعله او تركه توجب المطلوبية على ما تقرر عندنا من تبعية الاحكام للمصالح ولازم ذلك كونه مطلوبا
من الصبيان ايضا اذ لا يتخلف المصلحة الكامنة نعم للمباشر والحالات مدخلية في المصلحة تتغير بتغيرها ولكن الكاشف عن ذلك الدليل
وحيث ان الطلب والثواب تعلق بماهية قراءة القرآن مثلا ولم يدل دليل الا على خروج الجنب والحائض مثلا في وجه يعلم من ذلك ان
الصبي والبلوغ لا مدخلية له في المصلحة رابعها ان قضية اللطف عدم خلو هذا العمل الصادر من الصبي عن الثواب فان من اتى
بعمل حسن قاصدا به رجاء الثواب لكونهم محرومين عن الجزاء والثواب مناف للطف وما دل من الكتاب والسنة على انه تعالى يقدم ذراعا على
من تقدم عليه بشبر فتدبر خامسها الاعتبار العقلي فان من البعيد الفرق بين ما قبل البلوغ بساعة وما بعده فان المراهق المقارب
للبلوغ جدا لا ريب في انه يمكن من الاخلاص والعبودية لله تعالى كما بعد البلوغ بل في الحالة الاولى ربما يكون اشد من الحالة الثانية فيبعد
كونه مأجورا على الثانية دون الاولى سادسها ما ورد من الاخبار على ان لكل كبد حراء اجر فانه عام للصبي والبالغ بل مشعر بان العلة انما هو حرارة
الكبد لا ريب في احتراق كبد الصبيان في بعض الاوقات والازمنة شوقا الى الله تبارك وتعالى اذ يرى من كثير من البالغين سابعها لزوم ترجيح
المرجوح فانا لو فرضنا ان المراهق اتى بعبادة مشتملة على الاخلاص والشرائط والاجزاء واتى غيره بهذا العمل واتى به ذلك ايضا بعد بلوغه
غير مستجمع لتلك الصفات الكمالية فجعل الثواب للثاني دون الاول ترجيح للمرجوح على الراجح الا ان يقال ان الصبي لو كان معتقدا لحصول
الثواب فهو خارج عن محل النزاع اذ البحث في الحكم الواقعي وفي انه هل هناك ثواب ام لا وبعد علم ثبوت خطاب الشارع له فلا ثمرة في جمع الشرائط
والاجزاء فتأمل ثامنها انه قد ورد الامر على الاولياء ان يأمروا الاطفال بالعبادة كقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع ولا ريب ان
الامر بالامر بها امر بها لتعلقه بالعمل عرفا كما اذا قال زيد لعمرو قل لبكر ان يفعل كذا فانه امر لبكر بذلك بحيث لو اطلع بكر على كلام زيد
دون امر عمرو بل من خارج لوجب الامتثال عليه ولو خالف لاستحق العقاب وليس معناه ان بكرا مأمور من عمرو لا من زيد وذلك في العرف واضح
ومثله قوله تعالى قل يا ايها النبي قل لعبادي يقولوا التي هي احسن فان ذلك يكون امر العباد من الله والمسئلة محررة في الاصول فيكون
الصبيان ايضا مأمورين من الشارع بالعمل ولازمه الثواب وهو معنى الشرعية واما قياس العقاب على الثواب فليس في محله اذ سبب رفع
العقاب انما هو اللطف والرحمة مع عدم كمال العقل في الصبي وهو سبب في وجود الثواب لا في انتفائه عنه واما حديث رفع القلم فنقول
انه لا يدل على نفي الثواب والمطلوبية مطلقا بل القدر المسلم منه انما هو نفي العقاب كما هو الغالب استعماله في العرف فان اهل العرف اذا قالوا فلان
مرفوع القلم لا يريدون به الا عدم المؤاخذة على افعاله ووزره وكروا ما علم وجوه جزاء على عمله المستحسن فلا دليل في رفع القلم على ذلك
فلا يعارض الادلة السابقة واما المراد منه نفي القلم الجاري على المكلفين حتى في المستحبات فلا منافاة بين عدم كون الاستحباب بالمعنى
الموجود في المكلفين وبين كونه مستحبا مستحقا للثواب من جهة التمرين كما يراه اهل القول الثالث وبالجملة فحديث رفع القلم لا يدل
على التمرين المحض الا مع فرض دلالته على ارتفاع الحكم مطلقا وليس كذلك ويرشد الى هذا المعنى عدم ارتفاع الاحكام الوضعية من حيث
نفسها عن الصبيان على ما ذكرناه مع ان حديث رفع القلم عام والدليل الا الانصراف الى المؤاخذة لا الى اصل الحكم ورفع المؤاخذة لا الى اصل
الحكم ورفع المؤاخذة رفع للوجوب والتحريم دون سائر الاحكام اذا عرفت هذا فينبغي تحقيق الحق بين القولين الاخيرين فنقول

فظهر مما ذكرنا ان ترتب الثواب عقلا لا مانع منه لو كان هناك مانع لم يكن فرق بين استحباب التمرين واستحباب الصلوة وشبهها فانفتح
باب كون الشيء مطلوبا من الصبي بحيث يوجر عليه بما نكون كل عمل كك وذلك واضح مما عرفت انه مقتضى قبح ترجيح المرجوح فاعدة
اللطف كون الاجر لكل كبد حراء نحو الثواب به فضلا عن عدم المانع عقلا ولكن اصحاب القول الثالث يدعون ان الثواب
في الجملة اللازم من تلك الطرق نحو من الادلة نقول به وهو ثواب الاعتياد اما ثواب اصل العمل كما في البالغ فهو فرع الدليل وليس
الا شمول العمومات وقاعدة الامر بالامر والعمومات لو فرضنا عدم انصرافها الى البالغين فالامر بالامر لو سلمنا عدم كونه منصرفا الى
التمرين الذي لا يدل الا على مطلوبية التمرين دون اصل الافعال فنقول ان حديث رفع القلم قاض بانتفاء كل ما هو جار على
البالغ من الصبي ومنه مطلوبية اصل الافعال نعم على الصبي يجري مما لا يجري على البالغ وهو حسن التمرين فان مما البالغ
مطلوب به اصل الفعل وهو غير متحقق في الصبي وما في الصبي رجحان التمرين لا يتحقق في البالغ فحديث رفع القلم مخصص للعمومات وموجب
لانتفاء قاعدة الامر بالامر هنا بمعنى ارادة التمرين لا الامر فيصير الحاصل ان هنا ثواب التمرين لا ثواب اصل العمل وحيث رجعت المسئلة
الى دلالة حديث رفع القلم فالانصاف انه انما الظاهر منه رفع المؤاخذة فلا يدل على انتفاء الاحكام مط وانما ينصرف اليه بحسب السياق
فاذا انتفاء سائر الاحكام فيبقى عموم ما دل على الاجر والجزاء سليما عن المعارض وما ذكرناه من الوجوه الاخر ويدل ... وهنا احتمال
رابع لم اجد من قال به هو ان اعمال الصبي شرعية بمعنى ان ثواب اصل العمل لكنه عائد الى الولي دون الطفل ويمكن الاستناد
في ذلك الى ان الافعال الطفل من جهة عدم كمال عقله انما يكون المحرك والداعي له الى العمل من الولي حيث ان المباشر ضعيف فيكون
السبب هو الاقوى ويكون العلة الاقوى الولي ويكون الطفل كالالة نظير ما ذكروه في الجنايات وذكره في المقامات من جواز كون الطفل
كالالة لو ان كان غافلا فاسدا محضا ولكنه لضعفه كالالة واذا كان كذلك فالفعل يستند الى الولي فله جزاؤه ان خيرا فخير وان شرا فشر
والثاني مما ورد في الخبر في باب الحج في حج الولي بالطفل المميز فانه قال ان الولي اذا فعل ذلك ويتم الاعمال كان له اجر حجة والظاهر منه انه
كانه فعل حجا وهذا الفعل في الحقيقة فعله ويكون للولي في كل مقام يأتي به الصبي بعمل ثواب ذلك العمل ولكن قضية العقل وظواهر
الكتاب والسنة كون جزاء كل عمل لمن باشره وفعله فان كان لمباشرة الطفل ثواب فيستحيل كونه لشخص اخر الا في النيابة ونحوها فتوجه
وان لم يكن ثواب حينئذ الا التمرين وذلك الثواب الحاصل للولي ليس ثواب فعل الصبي بل انما هو ثواب كونه داعيا الى هذا العمل ومرتبا
عليه فقد يكون ثواب عبادة كالصلوة والحج مثلا كما يرشد اليه قوله الدال على الخير كفاعله هذا ما سنح بالبال في هذا المجال على
الاستعجال وكيف كان فالقول بالشرعية بالمعنى الثاني عندنا قوي ... الخامسة في الصوم والصلوة لا اتيانهما واكثرها بلفظ
الامر هنا وجه خامس هو كونه ... في الواجبات ... في المندوبات اما في الثاني فلما مر من العموم واما الاول فلان انتفاء الوجوب يوجب
انتفاء الرجحان الذي في ضمنه ولا دليل على الاستحباب والكل لا وجه له فتامل فلا اعرف به قائلا **عنوان** عبارة الصبي ملغاة في العقود
والايقاعات كافة وبعبارة اخرى البلوغ شرط مطلقا سواء كان العقد او الايقاع لنفسه او لغيره فلا فرق بين كونه محجورا عليه في
المتعلق او عدمه وبين كونه ماذونا من الولي او عدمه وبين البالغ عشرا في الذكر وعدمه على ما نراه من عدم كونه بلوغا وعلى القول
بكون البلوغ هو العشر فيصير النزاع في الموضوع دون الحكم من حيث هو والوجه في ذلك امور احدها الاجماع المحصل من الاصحاب
الظاهر بالتتبع في كلامهم حيث انهم يشترطونه في جميع العقود والايقاعات وهو الحجة وخلاف من يذكر بعد ذلك من الاصحاب غير قادح
في الاجماع وجريان السيرة على معاملة الصبي لا ينافي الاجماع على بطلان عقده للفرق بينه وبين المعاطاة مع ما نذكره من الوجوه
الاخر وثانيها منقول الاجماع حد الاستفاضة كما حكي عن ابن حمزة والعلامة وغيرهم مع ... ومحكيه وعبارة ...
ذلك من الادلة وربما نوقش فيه بان الفاضل مع نقله الاجماع قال الوجه عندنا البطلان لو كان هذا اجماعا لم يكن لقوله
الوجه وجه ويمكن دفعه بان كلامه يمكن كونه مبنيا على ... ضعيفة او في مقابل من قوى الصحة ونحو ذلك فلا يدل على التردد

سعادة

ومنها انها الاصل في العقود وكلما هو الفساد وكذا الابتياع وما ثبت من الادلة مختصة انما هو في غير عقد الصبي فان العمومات لا تشمله ربما
بوضعه رابعها ان الصبي محجور عليه في التصرفات ما سوى الاهلية والعقد ايضا من جملة ذلك وان كان يرد عليه ان محض العقد ليس تصرفا
ولا ينقض بالسفيه فانه محجور عليه مع ان عبارته ليست مسلوبة فيصح بالتوكيل والاستيذان وخامسها ان صحة العقد يستلزم ترتب
الاثار والاحكام واللوازم من الامور الواجبة والمحرمة وهذه الاحكام لا تثبت للصبي لرفع القلم عنه ونفي اللوازم نفي للملزومات
ويشكل باحتمال القول بالصحة باذن الولي واجازته مع كون المكلف بترتب الاحكام هو الولي ولا بعد وسادسها الاخبار المستفيضة
الدالة على عدم صحة معاملات الصبي وعقوده المنجبرة ضعف اسانيدها بما مر من الفتوى والعمل منها ان الجارية اذا تزوجت ودخل
بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع اليها مالها وجاز امرها في الشراء والبيع واقيمت عليها الحدود التامة واخذ لها بها وان الغلام
لا يجوز امره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة او يحتلم او يشعر او ينبت قبل ذلك ومنها الخبر عن اليتيم متى يجوز
امره قال حتى يبلغ اشده قال وما اشده قال الاحتلام ومنها الخبر الاخر اذا بلغ الغلام اشده جاز له كل شيء الا ان يكون ضعيفا او
سفيها ووجه الاستدلال ان جواز الامر عبارة عن النفوذ والصحة والشراء والبيع حقيقة في العقد المملك وقد علق في هذه الاخبار
على البلوغ ومفاهيمها تدل على عدم الجواز والنفوذ قبل البلوغ وهو المدعى وقد يتوهم ان المتبادر منها كون الحجر والمنع من التصرف في ماله
واما كون عبارته مسلوبة ولو بالوكالة والاذن فلا ولكن الظاهر من الخبر كون الصغر مانعا عن صحة المعاملات ولا مدخلية لماله
او غيره في ذلك مضافا الى عدم القول بالفرق بين ماله ومال غيره ولو قيل ان المتبادر من النصوص جواز الامر على الاستقلال فلا يدل
على عدم الصحة مع اذن الولي قلنا ان كان المراد من جواز امرها في البيع والشراء نفاذه وصحته كما ذكرناه فنقول هو اعم من اذن الولي
وعدمه وليس فيه انصراف الاطلاق خصوصا مع كون الغالب في معاملات الاطفال رضا الاولياء وان كان المراد من جواز الامر جواز
امر الولي لها في البيع فوجه الدلالة واضح لان مفهومه ان الولي لا يجوز له ان يرخصه في المعاملة ما لم يبلغ وليس الا لعدم اهليته لذلك
واما اختصاصها باليتيم فلا اشكال فيه لعموم الخبر الاخير وعدم القول بالفرق بين اليتيم وغيره وظهور كونها لعلة الصغر لا اليتم
ولا المجموع المركب فتامل وللبحث في الباب خلافا لا من الشيخ ره ونسب الى بعض ايضا ان من بلغ عشرا يجوز بيعه ونحو ذلك من تصرفاته مع كونه عاقلا
فان كان مستنده في تلك المسئلة الدالة على جواز تصرف الصبي اذا بلغ عشرا كما ذكره فهو ضعيف السند مخالف للشهرة بل الاجماع كما ذكرنا
مخالف للاصول ومع ذلك فلا دلالة فيه لان جواز التصرف غير جواز كل تصرف خصوصا البيع ولعلنا نقول ببعض التصرفات والنص غايته
الاطلاق لا ينصرف الى مثل العقود والايقاعات كلها مع امكان حمله على الانثى فانه في العشر بالغ او على مقارنة بلوغه العشر للبلوغ
الحقيقي بالاحتلام ونحوه ولو سلم كل ذلك فنقول الخبر يكون من جملة الاخبار الدالة على ان البلوغ يصير بالعشر ولا نقول به وهو نوع
اخر وان كان المستند ما رواه الصدوق والكليني في الصحيح الى صفوان عن موسى بن بكر وهو واقفي غير موثق عن زرارة عن ابي جعفر ع
قال اذا اتى على الغلام عشر سنين فانه يجوز في ماله ما اعتق او تصدق او اوصى على حد معروف فهو جائز وفي صحيحة جميل بن دراج
عن احدهما ع قال يجوز طلاق الغلام اذا كان قد عقل وصدقته ووصيته وان لم يحتلم وما في صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله وصحيحة
ابي ايوب في الغلام ابن عشر سنين يوصي قال اذا اصاب موضع الوصية جازت مع ما رواه زرارة وموثقة محمد بن مسلم من الثابت لها
ومرسلة ابن ابي عمير الدالة على جواز طلاق من بلغ عشر سنين والرواية الضعيفة الدالة على جواز عتقه فنقول ان كل ذلك من ادلة
القول بحصول البلوغ في العشر ولا نقول به ولو سلم فهذه الاخبار بعضها ضعيفة مع عدم شهرة جابرة والصحيح منها مهجور معارض
بما هو اقوى منه مضافا الى ما مر من الادلة هنا ومع ذلك كله فالقياس باطل فلعلنا نقتصر على جواز الوصية والصدقة والطلاق
ولا نتعدى الى الغير وبالجملة هذه الاخبار مع ما في المعارض القوي وعدم شهرة العمل بمضمونها لا يعتمد عليها ثم ذهب بعض المتاخرين
والظاهر انه المولى المقدس الاردبيلي الى جواز معاملات الصبي المميز مطلقا واستدل على ذلك بضروب من الادلة الاول ما دل على صحة العقود من

العمومات

العمومات اجناساً وانواعاً فان العقد البيع والاجارة ونحو ذلك يصدق على عقد الصبي فيصح وليس هنا ما يخرجه عن العموم الثاني
ان جوازه في الوصية والتدبير والصدقة كما هو مقتضى الاخبار السابقة مع كونها مجانية يقتضي بجوازه في المعاوضات بطريق الاولى
الثالث قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم اموالهم فانه امر بامتحان الايتام قبل البلوغ
بالمعاملات ولا يكون الا بصحة معاملاتهم ومنشاه الاحتراز عن تأخير الدفع مع جواز الاستحقاق فيكون الدفع عند البلوغ مع
كون الابتلاء قبله والرابع انا نعلم ان الحجر على الصبي في التصرفات انما هو من جهة انه يتلفه ولا يصلحه ومتى ما علم انه لا يتلفه كما نراه
في كثير من الصبيان في زماننا فانهم اشد مداقة ومماكسة من البالغين فلا ضرر فيه ويرشد الى هذه العلة الامر بالدفع مع الرشد
وليس معناه الا ملكة الاصلاح للمال الخامس جريان السيرة على معاملة الصبيان في كل مصر وزمان ولو كان هذا باطلاً لمنع منه في
كل عصر والجواب ان العمومات المسوقة في مساق التكاليف كاوفوا بالعقود ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض
ونحو ذلك لا يشمل الصبيان لعدم صلاحيتهم للتكليف وخروجهم عن ذلك بما دل على شرطية البلوغ في التكليف وهنا بحثان احدهما
ان هذه العمومات تدل على حكم تكليفي كوجوب الوفاء ونحوه وعلى حكم وضعي نعبر عنه بالصحة وما دل من المخصص على خروج الصغار انما
دل على عدم الحكم التكليفي واما الحكم الوضعي فهو باق على عمومه فلا يلزم من ذلك عدم الصحة وجوابه ان الحكم الوضعي هنا تابع للحكم
التكليفي اذ لم نفهم الصحة الا بوجوب الوفاء ومتى خرج الصبي عن هذا الحكم فلا دليل على صحة معاملاته وهذا نظير ما نقول ان المنطوق
اذا خرج عن الحجية بمعارض ونحوه فلا عبرة بالمفهوم فتدبر وثانيهما انه نفرض صدور العقد من بالغ وصبي فنتمسك بالعموم من طرف
البالغ ونثبت بذلك الصحة من جانب الصبي لعدم امكان التفكيك ثم نثبت صحة العقد الواقع بين الصغيرين ايضاً بالاجماع المركب
او نفرض صدور عقود مترتبة على عقد الصغير من البالغين الكاملين بعد وقوع العقد من الصغير فنتمسك في العقود المترتبة الاخيرة
بعموم اوفوا بالعقود ونثبت بذلك عقد الصغير لعدم امكان الصحة اللاحقة بدونه والجواب بمنع شمولها للبالغ العاقد للصبي اولاً
وبان الواجب الوفاء بالعقد واما الوفاء بنفس الايجاب وبنفس القبول فلم يدل على ذلك دليل الا في ضمن الوفاء بالعقد فلو كان
العقد واجب الوفاء فيكون الايجاب ايضاً كذلك وكذا القبول وهنا لم يثبت لزوم الوفاء بالمجموع المركب اذ لا معنى لوفاء احد الطرفين بمجموع الايجاب
ولو سلم ذلك فنقول الظاهر ان المتبادر من العموم هو الارتباط بمعنى ان الوفاء من جانب يتوقف على الوفاء من آخر وليس تعبداً محضاً وقد مر
تحقيق هذا المطلب في بحث اصالة الصحة وفي بحث كون الالفاظ ... القاعدة فمتى كان المدلول الارتباط وعلمنا عدم لزوم الوفاء على
الصبي قطعاً فلا يمكن القول بلزوم الوفاء على البالغ فنقول لا يجب الوفاء على الصبي بالاجماع على عدم تكليفه فكذا البالغ لعدم امكان
الفرق ومن ذلك يظهر جواب باقي الايرادات وهنا كلام يظهر بعد التأمل لا نطيل بذكره واما العمومات الوضعية فانها مسوقة لبيان حكم
آخر ولا عموم فيها بحيث يشمل المقام والظاهر انصرافها الى الافراد المتعارفة التي نشك في كون المقام منها ايضاً ثم لا ان العموم لو سلم فمخصص
بما ذكرناه من النصوص والاجماع مع ان تصحيح العقد يوجب التصرف في مال اليتيم لو انضم حال العقد هو عين ما يتبع او لزوم الضرر
الكثير غالباً لو التزم بالصحة الى البلوغ فتأمل مع ان ظاهر من قال بالتجويز عدم لزوم الضرر بعد الاولوية بان المفلس عليه ممنوع اولاً و
العقلاء باطل ثانياً والاولوية المدعاة فاسدة جداً الثالث الوجه الفارق في البين من استيفاء البيع احكاماً ليس للصبي محلها بخلاف
ذلك مع كون هذه الامور المجانية معلومة الاتلاف فلا قدم فيه المالك على الاتلاف وانما يشار المعاوضة فهي غير مبنية على البذل
مبتنية على المغابنة والصبي ليس اهلاً لها مضافاً الى امكان خلو المال عن العوض فيها فتأمل وعن الآية بانها اخص من المدعى
لاختصاصها باليتامى ولا يمكن التعميم بعدم القول بالفرق لوجود القائل على ما حكي وبان المناط المنقح غير محقق وبانها ظاهرة في
الابتلاء بعد البلوغ او محمولة على الاختبار بصور المعاملات مع كون حقيقتها من الولي ومحمولة على الامتحان بغير اموالهم وان
التزموها او بالجائزة ونحوها او بالاباحة او بالسؤال المحض والبحث او بما جاز لهم من الوصية ونحوها او يحمل على الاختبار نفس البلوغ

بل هو النص من خبر أبي الجارود والزاد في تفسير الآية فاذا آنستم منهم رشداً فدفع اليه ماله واشهد عليه فان كانوا لا يعقلون انه قد بلغ فليمتحن بريح
ابطه او بنبت عانته فاذا كان ذلك فقد بلغ فيدفع اليه ماله ولو سلم كل ذلك فلا يعارض ما ذكرناه من الادلة وعموم العلة يمنع ثبوت علتها اذ ليست
منصوصة ولا قطعية والمستنبطة ليست بحجة عندنا وعلى فرض كون العلة عدم الاملاء فنمنع حصول الاطمئنان بعدم كونه منا فاما لم يبلغ وعن
الخامس بان ما قام عليه ليس اما الخبر بالمنع او نبه الفقيه الخبر المحتمل للعزم وما بعد الصبي به كالالة مع العلم او الظن برضا الولي ملو فيها
او مطلق المتكفل ونحوه يسلم الصحيح مع اجتماعه لكن لا يكون ذلك من باب العقود بل يمكن كونه اباحة بعوض مع الاذن شاهد الحال
او معاطاة مستقلة او معاملة او كون البالغ هو المعامل من الطرفين وكون الصغير كالآلة ونحو ذلك هذا لا يدل على صحة معاملات
الصبي وايقاعاته وعقوده بحاشية تركناها اقتصاراً على ما هو الاهم المقصود **عنوان** مجنون كالصغير العقل كالبلوغ ليس بشرط في الوضع صحة العبادات
لما بين عموم ادلتها من حيث نحو من خصمه لو قيل بعدم تملك المجنون بالحيازة مما هو لو قيل باشتراط قصد التملك وعلى القول بعدم تملك
وعدم تحقق القصد لا يوجب خلاف فحكم المجنون مع غيره اذ هو على فرض الموضوع وهو شرط في تحقق الاثم والعقاب بالنص والاجماع وشرط
في التحقق ايضاً في العبادات وان لم يكن البلوغ شرطاً على ما ذكرناه لعدم حصول القصد من المجنون حال جنونه وقصد التقرب معتبر فيها
واما المعاملات فهي مشروطة بالعقل لا يصح عقد المجنون حال جنونه مطلقاً كما ادرناه ولا ادوار ولا ايقاعه الوجه لما صح في اشتراط البلوغ
مضافاً الى عدم وجود مخالف هنا مع ما مر من قاعدة تبعية العقد للقصد المنتفي مع بطلان ما لم يتصل الجنون لا قصد له **عنوان**
ليس الرشد شرطاً في الوضع كالبلوغ والعقل والوجه ما مر لا شرطاً في التكاليف بل السفيه داخل في عموم الخطاب بالنص من دون مخصص
لانه بالغ عاقل بلا خلاف فيه ولا شرطاً في صحة العبادات ولا المعاملات من حيث هو كذلك لعموم الادلة وفقد المعارض نعم هو شرط في التصرف
المالية وهو ما يقال ان السفيه محجور عليه في المالية وعباراته ليست ملغاة فلا يصح توكيله ايضاً في العقد بل انما هو محجور
عليه التصرف في الامر المالي كما ان عدم اشتراطه في اعتبار اللفظ فلان عمومات العقود والايقاع انواعاً واجناساً شاملة لمعاملات السفيه
والقائمة الصادرة عنه من حيث هو عقد فلا مانع من صحته لعدم المعارض وسيجيء تفصيل ذلك واما كونه شرطاً في التصرف فلوجوه الاول
احدها الاجماع المحصل من كلام الاصحاب على كون السفيه محجوراً عليه كما ذكروه في كتاب الحجر ونصوا على اشتراط الرشد في التصرفات المالية في ابواب
العقود كبيع ورهن وصلح وهبة وعارية ووديعة ومزارعة ومساقاة ومهر نكاح وعوض خلع وغير ذلك مما نذكره في ذلك وثانيها منقول الاجماع حد الاستفاضة
بل التواتر المعتضد بالشهرة العظيمة وثالثها ان التصرف في المال انما هو مستند على عموم الناس مسلطون على اموالهم ونحو ذلك ويمكن منع
شموله للسفيه فان المتبادر من الناس اشخاص مصلحون لاموالهم ما يشمل السفيه ورابعها انا نعلم ان حجر الصبي الغير البالغ و
المجنون انما هو لعدم كمال العقل الموجب لصلاح المال وهو موجود في السفيه ايضاً فانه ناقص العقل ينبغي ان يحجر عليه كما يحجر على
الصبي والمجنون وخامسها ان من المعلوم من الشرع كونه لحفظ النفس والمال والنسب ولا ريب ان تسليط السفيه على ماله تضييع
لماله فهو خلاف ما جعله الشرع فينبغي الحجر عليه حفظاً لرياستها وسادسها ظواهر الآيات الشريفة كقوله تعالى فان آنستم منهم رشداً فادفعوا
اليهم اموالهم فانه دال على عدم دفع المال مع عدم معلومية الرشد واختصاصها باليتامى غير قادح بعد عدم القول بالفصل ودعوى
ورود الغالب من كون مال اليتيم في يد غيره فيدفع اليه بعد رشده بخلاف غير اليتيم وجعل الرشد فيه على البلوغ خلاف ظاهر اللفظ
خلاف مقتضى سياق الآية فان البلوغ هو بلوغ النكاح وهو مذكور في الآية قبل ذلك وكقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي
جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً وهذه الآية محتملة لمعنيين احدهما ان يراد باموالكم
اموال السفهاء لا اموال الاولياء وهو الذي نسب الى اكثر المفسرين نظراً الى انه لو لم يكن كذلك لزم وجوب نفقة السفهاء على الاولياء
الصغير والكبير وهو ان كانوا ممن يجب نفقتهم ولا يختص ما من التكليف مضافاً الى ان المراد من قول المعروف ان يقول لهم انكم اذا رشدتم واصلحتم
مالكم ونحو ذلك دفع اليكم مالكم ونظيره ما يرجع الى شيء الاصلاح وهذا يدل على كون الخطاب على الولي الذي بيده مال السفهاء

ليس على السفهاء ولا يقولهم فاصلاً ولا يعني النفس بسبين اذا دفعوه

ان المراد

وان المنع عن الدفع انما هو هذا المال واضافة الاموال الى الاولياء بكونهم المتصرفين فيها كالملاك وكونهم قوامين عليها وهو كاف
في الاضافة فقيل يكون اشارة الى لزوم حفظ مال انفسهم او براءة من اموالكم حتى لا تصرفوا الاموال التي بها قيام الكل كما في قوله تعالى ولا تقتلوا
انفسكم اذ المراد به على ما قيل بعضهم بعضا ويلايم هذا المعنى كون الآية في سياق الكلام في خصوص احكام الايتام والرشد من نهاية المال هذا
المعنى صريح في كون السفيه ممنوعا من التصرف في ماله الى ان يرشد ثانيهما ما اشير اليه من كون المراد اموال الاولياء فنهوا عن اعطاء ذلك
للسفهاء بل امروا بالانفاق والقول المعروف وهذا ايضا يدل على عدم كون السفيه اهلا للتسلط على المال وهو كاف في المدعى او يقال ان حجره عن
مال الغير المبذول له مجانا بحيث لا ضرر عليه في تلفه واتلافه يدل على حجره في مال نفسه بالاولوية فتدبر وكقوله تعالى فان كان الذي عليه
الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل فانه ايضا دال على ان السفيه مولى عليه لو لم يكن محجورا في التصرف لا
مانع من نفسه حتى يمل وليه ويملي فتدبر وسابعها ظواهر الروايات الدالة على كون السفيه محجورا في التصرف المالي منها ما مر في اخبار البلوغ
اذا بلغ الغلام اشده جاز له كل شيء الا ان يكون سفيها او ضعيفا فان هذا الخبر دال على عدم نفوذ تصرف السفيه وهو معنى الحجر والمراد بالجواز
هنا النفوذ والصحة دون الاباحة والرخصة اذ هو غير مختص بالبلوغ ومنها موثقة عبد الله بن سنان قال اذا اتت عليه ثلاث عشرة سنة كتبت عليه
السيئات وجاز امره في كل شيء الا ان يكون سفيها او ضعيفا فقال وما السفيه فقال الذي يشتري الدرهم باضعافه قال وما الضعيف فقال
الابله وغير ذلك من الروايات الدالة على الحجر على السفيه نعم يبقى البحث في تمييز الشيء المالي عن غيره حتى يعلم موضع الحجر فنقول فيما كان ماليا
صرفا كالبيع والاجارة فلا بحث وفي مثل الصلح والصلح على المال او على حق المال كالشفعة والخيار والهبة والعارية والوديعة والمزارعة
والمساقاة والشركة والقراض والسكنى والوقف والضمان والحوالة والقرض والكفالة ايضا وان لم يكن ماليا ابتداء ولكنه من حيث كونه
مستلزما للاداء المالي لو لم يتمكن من احضار المكفول ولم يفعل فهو داخل في المالية بهذا الاعتبار ويحتمل هنا التفكيك في القول بصحة كفالته
وعدم توجه ضمان المال عليه وثمرته الزامه باحضار المكفول كما في بعض الكفالات التي لا يؤول الى المال ككفالة القاتل عمدا في القصاص
ومن ذلك ظهر ان فيما كان هناك جهتان مالية وغيرها يبطل تصرفه في الاولى دون الثانية كما في اقراره بالنسب الموجب للنفقة فان النفقة
لا تثبت بذلك لعدم قبول اقراره على المال واما في النسب فهو مقبول وفيما ليس ماليا كالطلاق والظهار واللعان والايلاء والاقرار
بما يوجب القصاص والعفو عما ليس بمال كالقصاص فيمضي تصرفه وكون حق القصاص مما يصالح عليه بمال لا يجعله ماليا حتى يمنع منه نعم
ما لو كان ماليا اولا كالخيار والشفعة فليس له عفوهما كما ليس له ذلك في حق التحجير وفي حق الاختصاص في المشتركات كالمسجد والسوق
والرباط يجوز عفوه اذ ليس ماليا ولا في حكمه وبالجملة خلاف معروف فيه لا ريب في كون تصرفه ماليا داخلا في عموم الدليل على الحجر ومنشأه
اما دليل خاص ولم نقف عليه وصاحب الكفاية ذكر صحة السفيه في الاثلثة ولم يذكر مستندا فيها عن كل من النسخة واما ان ادلة الحجر الواردة انه
هل هي عامة لمثل الوصية والتدبير اللذين هما في الحقيقة من جملة التصرفات اولا لانه موجب للتصرف بعد الموت الا فهو باق في الحجر على حاله فلا
مانع من نفوذ تصرفه فيه معنا فالى ان الحجر انما هو لتضييع المال لا يتضيع هنا والحق ان تصرفه هنا ايضا تصرف في الحجر ممنوع غير ماذون
فيه الولي على القول بان اذنه نافع للحجر لعموم دليل الحجر وكما ان اتلاف المال على نفسه موجب لحجره فكذلك اتلافه على وارثه وفي غير الوجوه اللائقة
مطلقا وكون ذلك بعد الوفاة غير نافع اذ الغرض من الحجر صون المال عن التلف فيما لا يليق وهذا الوجه موجود في الوصية اذ لو جوز نافذا
مطلقا فقد يصير فعل السفيه في الوصية في موضع غير لائق فتدبر وكان من فصل بين وجوه البر والمعروف وغيره لاحظ هذا المعنى واما الاكتساب
الذي من احتطاب واحتشاش وكونه اجيرا للغير او بطريق جعالة ونحوه فلا حجر فيه بل يملك المال ويحجر عليه بعد ذلك ومما ذكرنا ظهر لك
استنباط حكم السفيه في كل باب مما لم يدل دليل خاص على خلافه وبقي هنا بحث وهو ان حجر السفيه هل يزول باذن الولي واجازته
بمعنى ان الولي لو رضي بتصرفه قبل وقوعه او بعده فهل يقع صحيحا كما في حجر العبد على ما يجيء فان بعد اذن المولى لا مانع عنه وليس كذلك
بل هو كحجر الصبي والمجنون الذي لا ينفع فيه اذن الولي وقد اشار الى هذين الاحتمالين الشهيد ره في القواعد وفرع عليهما البطلان في النكاح

مع اذن الولي منشأ ذلك ملاحظة ادلة الحجر فان كانت ادلة الحجر فيها عموم واطلاق بحيث يصير الفاعل الحجر بحسب ظاهر الدليل فيصير المسئلة
من باب الشك في ان الحجر هل يرتفع باذن الولي ام لا ولا ريب ان مقتضى الاصل بقاء الحجر وعدم ترتب اثار عليه حيث لا دليل عليه وان كانت ادلة الحجر مجملة من
هذه الجهة فيصير الفاعل عدم الحجر لعموم تسلط الناس على اموالهم غاية ما دل عليه ادلة الحجر انما هو في صورة عدم اذن الولي واما مع اذنه فلم يثبت
الحجر فيتبع بالاذن فيصير الاذن وعدمه من مشخصات موضوع الحجر ولا يتوقف على فرض عدم العموم في دليل الحجر ايضا نقول بالحجر لا نا نفرض سفيها
غير ماذون فيكون محجورا ثم نفرض طرو الاذن عليه فيصير شكا في زوال الحجر السابق فان لم يعلم بثبوت حجر على هذا الفرض ولا يمكن
منع الاستصحاب هنا بتغير الموضوع اذ لا شبهة في عدم كون الاذن مغيرا لموضوع السفيه كما انه لا يمكن القول بان الدليل قد قضى بعدم الحجر
لان ادلة حجر السفيه لو اختصت بصورة عدم الاذن لكنه انصراف اطلاق لو كان لا انه تقييد بشرط او وصف وغاية حتى يدل بمفهومه على الاذن
على التسلط فيبنى في الاستصحاب فيصير الحالة اللاحقة موجبة للشك في البقاء ويستصحب اذا ثبت في الفرض فيثبت في السفيه المقارن
سفهه للاذن بحيث لم يسبق له حالة خالية عن الاذن حتى يحجر عليه قطعا بعدم القول بالفصل لا نا نقول ان بعد القول بعدم العموم في ادلة
الحجر يصير بعد حصول الاذن التعارض بين الاستصحاب وبين عموم ما دل على تسلط الناس على اموالهم وغير ذلك مما دل على صحة المعاملات
والتصرفات ولا ريب ان الاستصحاب لا يعارض الدليل وان كان خاصا على ما يراه اكثر الاصحاب وقد نظر بهم في مقامات ومن هذا الباب يظهر
الجواب عن الفرض مضافا الى ان هذا الكلام قابل للقلب فنقول في السفيه الماذون من ولي الامر نشك في شمول ادلة السفه لمثل ذلك وعموم
ادلة التسلط قاض بعدم الحجر بلا معارض واذا ثبت فيه ففي الماذون بعد حصول الحجر بعدم القول بالفرق وبالجملة فالمدار على ملاحظة عموم
دليل السفه ولا ريب ان ظواهر الايات والاخبار الدالة على حجر السفيه مطلقة في المنع بل ظاهرهم في عدم جواز اذنه في المعاملة والتصرف معه وهي
في ادلة الحجر فلا ان الحكم بالحجر ولو بعد الاذن قوي لكن ينبغي ان يعلم ان غرضنا من الحجر بعد الاذن ايضا معناه ان الولي اذا اذن له
في التصرفات فاخذ المال بيده وبنى على التصرف كيف شاء فهو غير ماض اما لو كان التصرف من الولي وهو كان ماذونا في اجراء العقد فلا
مانع عنه كما انه لو تصرف مع اذنه او بكونه في اصل المال لم يقع العقد باطلا من اصله بل يصير كالفضولي لان عبارته غير مسلوبة على ما
اوضحناه فيكون صحيحا بالاجازة وباطلا بعدمها فتدبر **عنوان** ليس الحجر شرطا في العبادات البدنية كالطهارات والصلوة والصوم
والاعتكاف وخروج الجهاد وصلوة الجمعة انما هو بالدليل ووجه عدم الشرطية ان عموم ما دل على تكليف الناس والمؤمنين شامل
للعبد كالحر والعبودية غير مانعة عن ذلك ولم يدل دليل على التخصيص وكون عبدا مملوكا لا يقدر على شيء لا يشمل العبادات البدنية
كما يأتي توضيحه وليس شرطا في الضمانات الغرامية ايضا بمعنى ان كل ما هو سبب في الحر للضمان من يد او تسبيب واتلاف او جناية ونحو ذلك سبب
في العبد ايضا وان كان في كيفية الضمان كلام في انه يصير على المولى او على ذمته يتبع به بعد العتق او يتعلق بكسبه او رقبته وبالجملة فكلام
الا ان في ان السبب ايضا فيه سبب للضمان وليس كفعل البهائم مطلقا والوجه في عدم الشرطية ان ما دل على ضمان اليد والاتلاف والجناية في باب
الغصب وباب الديات وباب اتلاف الاعيان والمنافع كلها يشمل العبد كما يعم الحر من دون فرق ولا دليل يدل على التقييد بما يخرج ان
العبد كالبهيمة فكيف يلحق بحث دليل الضمان فاسد لان اليد الموجبة للضمان هو الاستيلاء العرفي دون الشرعي وهو يحصل في العبد
من دون شبهة مضافا الى ان عدم كون يد له شرعا كون يده يد مولاه فهناك يد لا محالة واما هو يد العبد او يد المولى ففيه البحث
بالجملة فلا بحث في كون العبد كالحر في ذلك واما العبادات المالية كالزكوة والخمس والحج والصدقات فلا تتعلق بالعبد نظرا الى ان
العبد اما هو ليس بمالك او لا يقدر على التملك فلا يحصل شرط الوجوب في هذه العبادات اذ لا يجب الزكوة الا مع النصاب وكذا الخمس
لا يجب الا بالملك والحج لا يجب لا بملك ما به الاستطاعة وكذا الكفارة ونحو ذلك مع القدرة على الاداء والدفع ومجرد حصول السبب
لا يكفي في الوجوب من ليس مالكا للمال غير متمكن من الكفارة المالية فالخطاب غير يصير تكليفا بما لا يطاق واما ان العبد ممنوع
من التصرف وان كان مالكا ومن شرائط وجوب الزكوة ونحوه التمكن من التصرف في غير ذلك لا يعقل الوجوب المطلق مع الحجر ولو فرض الوجوب

فلابد

فلا بد من كونه مشروطا باذن المولى وعلى تقدير انه لا كلام فيه والبحث في حصول التكليف الذي لا يحتاج الى اذن المولى وهنا اشكال وهو انه
اي فرق بين العبادات المالية وبين الضمان والغرامة فان كانت القدرة على الدفع شرطا بحيث ما لم يكن هناك تمكن لم يكن وجوب في
المقامين وان لم يكن شرطا في المقامين والتحقيق ان يقال ان العبادات المالية لها جهتان جهة تكليف وجهة ضمان اما جهة التكليف
فلا تتعلق به بدون التمكن والوجه ما مر من لزوم تكليف ما لا يطاق واما الضمان فهو ثابت على تقدير تحقق السبب والشرائط وحكمه
حكم سائر الضمانات وعدم تعلق الزكوة والخمس والحج من جهة فوات شرط الوجوب فهو ليس من باب اختلاف الاحكام واشتراط الفقهاء
الحرية مثلا في الزكوة ليس من جهة الحرية نفسها بل من جهة عدم الملك او عدم التمكن من التصرف في العبد وهذا لو كان في الحر ايضا لم يجب
الزكوة ايضا والحاصل انه لا فرق بين الحر والعبد في العبادات تعلقا مطلقا مع اجتماع شرائطها غاية الامر ان بعضها لا يتحقق شرطه في العبد
وهذا لا يعد من اختلاف الحكم بل من اختلاف الموضوع والفرض واما الضمانات فكذلك ايضا سواء كان في عبادة او غيرها فلعل تحقق سبب
الحكم في العبد كالكفارات حكم الحر في تعلقها به في الجملة وعدم التمكن من الدفع ليس مانعا من ذلك كما في سائر الضمانات وكذا في تسلط الحر
على القول بانه يملك وبالجملة فالاختلاف لعدم الشرط لا لاختلاف الحكم واحتمال عدم تعلق المالية على العبد في عبادة ومعاملة
لعله امكانها الا انه فلا وجه له اصلا كما ان الفرق بين العبادات وسائر الغرامات ايضا بعدم تعلق الاولى وتعلق الثانية بان
الخطابات كان تكليفا يتبعه خطاب وضع فاذا فات شرط التكليف فلا وجه لبقاء الضمان بخلاف ما اذا كان اصل الخطاب وضعيا
يتبعه تكليف فان الضمان ثابت وان كان التكليف بعد ذلك ينبغي موقوفا على حصول شرطه ايضا لبعيد لانهما حكمان وفوات احدهما
لا يستلزم فوات الاخر مع انا لا نم كون الضمان في مثل الكفارات ونحوها تابعا للتكليف على فرض ذلك فمعقول امكان تحقق شرط التكليف
ولو بعد ما ان يكفي في بقاء الحكم الوضعي ولا يحتاج الى اجتماع شرائط التكليف بالفعل فتدبر واما العقود والايقاعات فلا ريب ان
عبارة العبد فيها كالحر بمعنى ان العبد ليس كالصبي ولفظه معتبر لو اجتمع سائر الشرائط وعموم العقود شاملة له والاجماع قاض به و
عموم كون العبد لا يقدر على شيء غير شامل لالفاظ العقود بل هو منصرف الى التصرف لا نفس الالفاظ وان كان شيء نكرة واقعة في سياق
النفي وعدم اعتبار اقرار العبد في بعض المقامات لكونه ضررا على مولاه لا على نفسه فلو كان وكيلا لشخص في عقد او ايقاع بحيث لا ينافي
حق المولى صح وكذا لو نافى بناء على انه منهي لامر خارج وهو غير مفسد اما التصرف فاما الامامية له ولا يستلزم تصرفا في مال المولى كالطلاق
اي نوع منها كان والنكاح مع قطع النظر عن المهر والنفقة والظهار والايلاء واللعان على الاصح فيصح منه من دون توقف على الاذن لوجود
لعدم المانع مع عموم الادلة مضافا الى الادلة الخاصة وعموم لا يقدر على شيء غير ثابت هنا ايضا اذ المتبادر منه ما كان مالا او ما
يتبعه واما ما يقتضي التصرف في نفسه وفيما في يده او في مال المولى سواء قلنا بانه يملك ام لم نقل فهو غير مسلط على ذلك بالاستقلال
بالاجماع والنصوص والكتاب والسنة منها قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فانه تعالى وصف العبد بانه مملوك
لا يقدر على شيء والمتبادر منه ان التصرف والقدرة التي للملاك ليس للعبد وهو غير قادر على ذلك وليس المراد القدرة عقلا لان العبد
قادر عقلا بل المراد ما علم القدرة في نظر الناس بحسب العادة فان نظر بعض الناس وان كان قبل الشرع ان العبد مسلوب الاختيار عن نفسه
وعما في يده بتصرف المولى فيه كيف شاء وليس له ان يتصرف واما عدم القدرة شرعا وعلى كل حال فهو دال على ان حكم العبد كذلك اما على الثاني
فواضح واما على الاول فلانه تقرير لما جرت عليه عادة العقلاء وهو مثبت للحكم وعموم الاية يشمل كل ما هو من باب تصرف الملاك فان
ذلك ليس للمملوك ولا حاجة الى الاشارة الى الموارد الجزئية فانها واضحة غير محتاجة الى البيان نعم هل له التصرف بعد اذن المولى او ليس
له ذلك ظاهر الاصحاب في سائر الابواب انه مع اذن المولى يصح تصرفاته من اقراض وتجارة ووصاية وغير ذلك من اللواحق ومنشاء
المسئلة ان الاية هل تدل على سلب اهلية العبد عن التصرف كالمجنون والصبي بحيث لا ينفع الاذن فيه ولا بل يدل على ممنوعيته من
التصرف لاجل مولاه وبعبارة اخرى هل يدل على عدم المقتضي او وجود المانع ظاهر الاصحاب الثاني كما نصوا على الجواز مع الاذن في كثير من

المقامات كالوكالة والوصاية والقضاء وغير ذلك وهو لكل يقوى عندي وان كان يتخيل ان ظاهر كلمة لا يقدر على شيء سلب الاهلية
لكنى نقول ان ذكر المملوكية في الآية يشعر بان هذا من جهة حق المالك لا من جهة عدم قابلية ذاته مضافا الى ان اهلية التصرف بعد العتق دليل
ايضا على كون المانع تسلط الغير عليه فتامل مع ان طريقة الناس مع قطع النظر عن الآية الكريمة كون عبيدهم غير نافذ التصرف بدون
اذنهم واما معه فلا مانع من ذلك والآية لو لوحظت بالتامل فيها لبيان عادة العقلاء وسيرة الناس وارده في جهة التقرير لهذا
المطلب فيترك على ما هو المعتاد في الخارج ولا ينبغي الارتياب في ارتفاع الحجر عندهم بالاذن مضافا الى الاجماع ووجود الادلة الخاصة المنتشرة في ابواب
الفقه في خصوص العبد المأذون مع انه لو لم يكن العبد اهلا للتصرف حتى مع الاذن لانسد باب الانتفاع بالمماليك في غالب المعاملات
والاقتصار على الخدمة ليس مما يطلب غالبا **عنوان** قد اختلف كيفية الضمان في المملوك بحسب المقامات وقد اختلف الفتوى في ذلك بل
النصوص الخاصة ايضا مختلفة في بعض المقامات فلا بد من تاسيس قاعدة يرجع اليها عند عدم الدليل والتعارض والوجوه المحتملة
امور احدها ان يكون في ذمة العبد يتبع به بعد العتق وثانيها ان يكون في كسبه وثالثها ان يكون في رقبته ورابعها ان يكون في مال المولى
مطلقا بمعنى انه يؤدى من اي شيء شاء وعلى تقدير قصور الرقبة او الكسب يجيء ايضا وجوه وخامسها ان يكون في ذمة المولى لانه ماله ومقتضى
القاعدة ان كل مقام حصل الضمان باذن المولى على نحو يصدق التسبيب بالنسبة اليه كامره في اقتراض او نكاح بمهر او شراء بثمن او استيجار
باجرة ونحو ذلك فالضمان على المولى لانه صاحب في العبد كالوكيل في ذلك ولذلك حكم الاصحاب بذلك في كل ما هو كذلك وما لا يصدق
فيه على المولى انه السبب او كان في مقام يتعلق على المباشر كالقتل ونحوه فكونه من مال المولى سواء كان رقبة العبد او كسبه وغير ذلك
او في ذمة المولى مخالف للقاعدة لعدم صدق الدليل ولان القاعدة انه لا تزر وازرة وزر اخرى ومقتضى الاصل البراءة فيتعلق بذمة
العبد يتبع به بعد عتقه كالكفارات التي يلزمها بعد ذلك ايضا والمراد بقولنا كونه مطالبا بذلك عند تمكنه منه وما دل الدليل على
تعلقه برقبته ونحو ذلك في مثل ارش الجناية ونحوه فهو خارج بالدليل فتدبر **عنوان** الاختيار المقابل للاكراه شرط في التكاليف
كافة ولا تكليف على المكره فيما اكره عليه سواء كان فعل حرام او ترك واجب والمسئلة مما لا بحث فيه ولا خلاف نعم استثنى من ذلك قتل النفس
المحترمة فانه لا تقية في الدماء بالنص والاجماع والحق الشيخ الجرح ايضا ولعله ادراج له تحت الدماء المذكور في النص المشتمل خلافا لانه ليس
من الدم القتل والعموم كالجنس لا ما يطلق عليه المفرد ولما فيه من الوجه في ذلك والسر في ذلك بعد الاجماع ودلالة النصوص كتابا وسنة
على انه لا اثم على من اكره ولو اردناه تحت المضطر كما هو الظاهر اتضح كونه منه ولما اشتهر من ان الضرورات تبيح المحظورات والعقل لا
التخصيص انه لا ريب ان حفظ النفس في نظر الشارع اقوى واولى من غيره ولذلك ترى ان المحرمات من قبيل شرب الخمر واكل الميتة ونحو ذلك كلها
تحل اذا كان المقام مقام الخوف على النفس وكذا الواجبات من صلوة او صوم ونحو ذلك يسقط بعد معارضة الخوف على النفس لمرض
ونحوه وهذا الاستقراء مع ما علم من طريقة الشرع اهتمامه بحفظ النفس يقضي بارتفاع كل عقوبة واثم من فعل حرام او ترك واجب اذا
عارضه الخوف على النفس في ذلك واضح وهذا معنى قولنا ان المكره لا اثم عليه اما اذا كان الاكراه سالبا للقدرة على الشيء فلا بحث
فيه لانه داخل تحت نفي التكليف بما لا يطاق ومن هنا ظهر سر عدم التقية في الدماء اذ علم ان سبب التقية ارادة حفظ النفس
وحيث كان المقام مقام اتلاف النفس فلا وجه للتقية لان المحذور حاصل ولا ترجيح لاحد النفسين في نظر الشارع فكما يجوز قتل النفس ل
حفظ الاخرى فكذلك يجوز العكس ولا وجه للترجيح مضافا الى ان القتل للاولى محقق والثانية محتمل اذ لعل المكره بالكسر لا يفعل
فتدبر فلو لم يكن الاكراه على حد الخوف على النفس فكذا يجيء في عدم الاثم للاجماع ولقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
وقوله تعالى ومن يكرههن فان الله من بعد اكراههن غفور رحيم وغيرهما من الآيات وقوله ص رفع عن امتي تسعة وعد منها ما استكرهوا
عليه والمراد رفع المؤاخذة لا رفع الحقيقة لاستلزامه الكذب وبالجملة فالدليل على كون الاكراه موجبا لرفع العقاب في فعل
حرام او ترك واجب واضح لا سترة فيه وكفى باخبار التقية على كثرتها شاهدة ومؤيدة لذلك واما في الضمانات والغرامات بالاتلاف

او جناية

او جنايته او اثبات يد او استيفاء منفعة او انتفاع فقد مر في بحث المباشر والسبب ان الاكراه رافع للضمان عن المكره بالفتح وموجب لكونه على
المكره بالكسر لانه اقوى كما تقدم وان كان كلام بعضهم كعبارة الروضة يقتضي بعدم الفرق والوجه في ذلك ان اسباب الضمان مع حصول
الاكراه لا يستند على المكره بالفتح ولا يعد متلفا ولا منفذا ولا صاحب يد ونحو ذلك بل كل ذلك يستند على المكره بالكسر نعم هنا اشكال
وهو ان السببية في عدم ضمان المكره بالفتح لو كان عدم صدق الادلة بالنسبة اليه فلم يقولون بالضمان في قتل النفس وان لم يكن كذلك فلا وجه
لعدم ضمان المكره بالفتح بعد صدق السبب نعم لو كان الاكراه بحيث يسلب القصد بكون المكره كالالة فهناك لا يصدق السبب ولا يصير
ضامنا عليه هو خارج عن محل البحث بل عن الاكراه ايضا وربما يقال ان المكره الوجه القول بكونه لقاعدة انما هو ضمان المكره بالفتح
خرج ما علم بالاجماع او نقول لم يخرج بل في غيره ايضا يضمن لكن يرجع الى المكره بالكسر كالمغرور نعم بالاجماع والحق ان الاكراه سبب
لعدم صدق التسبب بالنسبة الى المكره بالفتح ومصير المشهور الى عدم ضمانه في محله على القاعدة وفي باب الدم انما هو يصدق فانه قاتل وان كان
مكرها كما هو الظ واما انه قام النص والاجماع عليه بطل الترجيح وسد الباب في وجه صدق السبب هنا عليه ان الاكراه في العرف انما يتحقق فيما
كان المخوف منه امرا اعظم مما اكره عليه كما هو الغالب فمن اكره بدفع الفحلة من دفع واحدا ومن كره للدفع واحد حذرا عن الوقوع في واحد
اخر مثله لا يعد مكرها عرفا وعادة فهنا ايضا نقول كونك مكرها على قتل النفس لا يكون الا مع كون ما تحذر منه اشد مما تقع عليه او غرض
ان قتل نفسك ونفسه سواء في المحذور الا ان يقال المدار على نظر المكره بالفتح ولعل قتل نفسه اعظم في نظره من قتل شخص اخر بل هو
كذلك لان الانسان يهون تلف نفسه ان تلف غيره بذلك وقد تقدم بعض الكلام في ضمان المكره وقد اجرى تدانقوا الكلام في دفع هذا الاشكال
مع شيخنا المحقق الشيخ محمد حسن ايده الله فاجاب بعد كلام طويل بان الظ ان الفعل يستند الى المكره بالفتح في كل مقام الا في صورة سلب القصد
وباب الدم على القاعدة ايضا ولكن يجيب عن سائر المقامات بان قوله صلى الله عليه وآله رفع ما استكرهوا عليه يدل على رفع المؤاخذة والضمان ايضا فيقدم
على ادلة الضمان فيكون باب الدماء داخلا تحت دليل خاص على عدم التقية فيه او يرد عليه بان في الخطا والنسيان ايضا يلزم عدم الضمان
فاجاب بان دليل الضمان يرجح فيهما بالاجماع والشهرة ويقدم العكس في الاكراه للشهرة هذا غاية مرامه ايده الله وهو لكن يرد عليه
بان الظ من حديث رفع ما اكره رفع المؤاخذة فلا يدل على رفع الضمان كما ان قوله لا تقية في الدم معناه اثبات الاثم ولا دلالة له على الضمان وكون
اثبات الخبر وذكر الخطا بنا على ذلك والتفكيك في غاية البعد مع ان ظ الاصحاب عدم استنادهم في رفع ضمان المكره على الرواية فالاشكال غير منحل
عند الانصاف واما في الاسباب الفعلية للملك كالاحتطاب والاحتشاش والاصطياد والمغاصة ونحو ذلك فهل يشترط الاختيار فلا
يكون المكره مالكا بذلك مطلقا او لا يشترط بل يكون مالكا به مطلقا او ينبغي مراعاة فان رضي بعد ذلك بما فعله ملكه والا فلا يملكه وعلى هذا
التقدير فهل يكون بطريق الكشف بمعنى كون الرضا كاشفا عن تملكه بالحيازة او بطريق النقل فيملك من حين الرضا وعلى فرض عدم
الملك اصلا او الى زمان حصول الرضا كما هو قضية القول بالنقل فهل المال باق على الاباحة الاصلية او على ملك البايع او لا بل يملكه
المكره بالكسر لانه في الحقيقة فاعل السبب والمكره بالفتح كالالة وجوه واحتمالات لا يخفى وجوهها على المتدبر في الفن فلا حاجة الى ذكرها و
اكثرها يعلم مما ذكرناه في العقود والعمدة في ذلك ملاحظة ادلة الافعال فعلى القول بان قصد التملك معتبر في ذلك كما يراه بعض الاصحاب
فذلك فانه لا يملك لعدم القصد وشبهه في بحث موضوع الاكراه ان المعتبر في الاكراه وجود القصد على المسبب وفوات الرضا فلا يتفاوت الحال بين
القول باشتراط قصد التملك وعدمه من هذه الجهة فينبغي ان يقال ان مثل قوله عم من حاز شيئا ملكه او من احيى ارضا ميتة فهي له ونحو ذلك فهل
هو دال على كون هذا الفعل بالاختيار والرضا او اعم من ذلك وهذا البحث آت في جميع الافعال فان قولنا قام هل معناه قام عن اختيار او اعم
منه ومن الاكراه والذي يقتضيه النظر ان يقال ان الاكراه ان بلغ على سلب الارادة فذلك لا يبحث فيه في عدم صدقه وهو خارج عن النزاع
واما ما عداه فالحق ان اصل الفعل اعم من الاختيار والاكراه لتبادر القدر المشترك وعدم صحة السلب لكن ينصرف الى الاختيار عند
الاطلاق فهذه الادلة لا ريب ان المتبادر منها الاختيار وكون ما صدر عن اكراه موجبا للملك يحتاج الى دليل والاصل قاض بالبقاء

على اباحة الامثلة وتملك المكره بالكسر له ابتداء غير واقع لعدم صدق التسبب من جانبه واما اطبا بالنسبة اليه بعد توسط رجل قاصد في البين
مع اشكال في ذلك ايضا مع كون قصد المكره بالكسر الاكراه على الحيازة للمكره بالفتح لا لنفسه فانه لا يصدق عليه انه حاز قطعا نعم لو اكره
على الحيازة لنفسه فلا يبعد صدق دليل الحيازة بالنسبة اليه كون المكره كالآلة وبالجملة فلا يملكه المكره بالفتح بمجرد حصول الحيازة نعم لو حصل
له الرضا بعد ذلك فالظاهر حصول الملك له لصدق الدليل لانه حيازة مع الرضا كما سيأتي توضيح ذلك في العقود وبالجملة يصدق عليه انه حاز شيئا
واحيى راضيا وقد كان المانع من الصدق عدم الرضا وقد حصل وليس ذلك كقيام بعد القعود حيث لا يصدق لو حصل الرضا بالقيام السابق
بعد القعود انه قام لعدم كونه سببا للشيء مع كونه زائلا وبطريان ضده ولو كان في اثنائه قيام عن اكراه ورضي بالقيام حيث انه قام بقول مطلق
تدبر والظاهر ان الرضا يكشف عن الملك بالحيازة لانها السبب وهو شرط فاذا حصل اثر السبب واما في الايقاعات والعقود فالاختيار شرط
في صحتها ايضا في الموقع والمتعاقدين نظرا الى ان المتبادر من ادلة الايقاع والعقود ايضا انها اوجدها ما حصل فيه التراضي فلا يشمل ما كان
من اكراه ولقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض وهو صريح في ان ما لا رضا فيه فهو اكل بالباطل ولقوله ع
لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه وغير ذلك مما دل على الاجازة في باب الفضولي وعلى الاستيذان في غير ذلك نعم انما البحث في ان مقارنة الرضا
شرط او هو اعم من حصوله لاحقا ومقارنا فلو لحق الرضا صورة الاكراه صح ايضا ثم الاصحاب ان الايقاعات كالشفعة والطلاق والظهار واللعان
والابراء والنذر والعهد واليمين والعتق والاقرار ونحو ذلك لا يصح بغير حصول التراضي بل ما وقع باكراه يبطل ولا ينفع الرضا به بعد
ذلك كما لا يصح فضوليا وان لحقه الاجازة فان كان ذلك لاجماع قام في ذلك فلا بحث فيه وان كان لنص خاص فكذلك وان كان على القاعدة
فيمكن البحث فيها بان عمومات الايقاعات وعمومات العقود ان كانت شاملة للمكره الذي تعقبه الرضا فلا وجه لبطلان الايقاع فان الطلاق
او العتق على سبيل الاكراه اذا لحقه رضاه فهو ايضا عتق وطلاق داخل في العموم فينبغي الصحة وان لم يكن شاملة فالوجه في المكره البطلان حتى
كان في عقد او ايقاع فلا وجه للفرق والتفصيل نعم فيما كان مشروطا بنية التقرب كما في الوقف والعتق فالوجه فيه البطلان اذا وقع مع
اكراه لفوات الشرط وهو مقارنة النية واما في ما عداه فلا وجه للبطلان في ايقاع والصحة في عقد بل اما البطلان في الجميع او الصحة في الجميع كيف
كان فالوجه في العقود ان لحوق الرضا كاف في الصحة ولا يشترط مقارنة الاختيار نظرا الى ان عموم ادلة العقود شامل له وواضح انه ليس المتعارف
ايضا غير قادح لان بيع المكره وسائر معاملاته من الامور المتعارفة بحسب النوع وتعارف الشخص غير معتبر مع ان نظم الاصحاب ادراجهم لعقود
المكره تحت الادلة وفهمهم في موضوعات الالفاظ يورث الظن بالمراد مضافا الى الاجماع المستظهر من كلمات جماعة من الاصحاب بل اللائح
من عبارة بعض دعوى الاجماع بانه لا فرق بين المكره وبين الصبي فكما بطل ذلك فينبغي بطلان هذا ايضا قلنا ان المكره بالغ عاقل قاصد غاية انه فاقد
الرضا فنفس لحقه الرضا اثر العقد اثره من دون فرق بين المقام وبين الفضولي في هذه الجهة وان كان باب الفضولي قد وقع فيه نقل بل
النظر ان ما دل على صحة الفضولي يدل على صحة المكره عليه بالاولوية نظرا الى ان رضا المالك متاخر في المقامين بل ربما الفضولي في البعد عن
الصحة ببعد العقد فيه عن غير من له الولاية والسلطنة على المعقود عليه ومما يتوهم ان ظاهر قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض يدل على
اعتبار مقارنة الرضا لان كلمة التجارة ذا النسبة كون التجارة ناشئة عن التراضي فيكون صدورها حال التراضي لا بعد العقد واحلاله في الاكل
بالباطل يثبت في سائر العقود لو لم يكن احد لا تحت التجارة بعدم القول بالفصل مدفوع بان التجارة بعدم القول الذي معناه العقد
يلزم اعتبار كون العقد صادرا بعد الرضا بل معنا التمليك او التملك فيدل على اعتبار كون الملك مع الرضا وفي ما نحن فيه نعم لا ملك
الا بعد الرضا ولذلك لو لم يرض كشف عن البطلان ولو رضي صح وحصل الملك عن التراضي على القول بالنقل وعلى القول بالكشف بالمعنى الذي
حققناه في اوائل الكتاب وكذا على القول بالمعنى الاخر ايضا كان الملك الواقع ايضا ناشئا عن هذا التراضي المعلوم عند الله سبحانه ولو قيل
ان العقد تابع للقصد وهنا لا قصد فلا يصح قلنا الذي يحتمل في الاكراه السالب للقصد فانه خارج عن الفرض بل لا يبعد الاكراه بعد
الوصول الى هذه المرتبة بل الفرض انه قاصد لكنه غير راض وقد يتوهم ان هذا العقد كان قبل حصول الرضا فاسدا فيستصحب الفساد حتى يقوم

دليل على الصحة مدفوع اولا بمنع الفساد بل هو في الواقع اما صحيح او فاسد والرضا وعدمه يكشف عن ذلك فليس هناك فساد في الواقع حتى يستصحب فان طريان الرضا كما يوجب الشك في الصحة يوجب الشك في الفساد ايضا وهو ما يقوله الاصوليون ان الاستصحاب مع الشك السارى الى المستصحب ليس بحجة مع ان الاستصحاب لو سلم يدفعه شمول عموم الادلة وهنا اشكال اورده الشهيد الثاني وهو ان المكره والهازل كلاهما قاصدان اللفظ دون المدلول والمعنى فلم يصح عقد المكره بعد حصول الرضا ويبطل عقد الهازل مطلقا مع عدم الفرق بينهما ودفع هذا الاشكال من الوضوح بما لا ينبغي صدوره عن مثله نظرا الى ان الرضا والاكراه امران مغايران لقصد اللفظ والمعنى والهازل قاصد للفظ لا لاجل التمليك وترتب الاثر فلا يصدق عليه انه عقد اصلا وقد تحقق ذلك في باب تبعية العقد للقصد واما المكره فهو قاصد للفظ وقاصد للمعنى التمليك والاثر ولكنه فاقد للرضا ولا يخفى ذلك على من تامل في الجملة فان من يبيع ماله خوفا قاصد للبيع وحصول المعاوضة قطعا لكنه لا عن رضاه بل عن خوف واكراه بل يصير بالحقيقة الاكراه داعيا الى ذلك لا امر غير قاصد للتمليك فما اورده من الايراد بعد الفرق يصدق ان عقد المكره عقد دون الهازل ويكون المكره قاصدا للمعاوضة واثر العقد دون الهازل غير وارد اصلا فلا يرد هذا ما وعدناه سابقا ومن هنا يندفع ما اورده الشهيد الثاني تبعا للمحقق الثاني من الايراد على الشهيد في تقييده الاكراه بعدم بلوغه الى حد سلب القصد في بحث وجه الايراد وكيفية دفعه في موضوع الاكراه واما الايقاعات فقد اشرنا الى ان خروج المكره عن العموم فيها فلعله بالدليل كما يظهر منهم وهنا ابحاث اخر لا اهتمام بذكرها **عنوان** ليس الاسلام والايمان شرطا في التكليف بل الكفار والمخالفون مكلفون بالفروع كالمؤمنين وفاقا للمشهور من اصحابنا المتقدمين والمتأخرين بل الظاهر من عبارة كثير من الاصحاب الاجماع على ذلك بل كونه من ضروريات مذهب الامامية فانهم يعبرون عنه بلفظ عندنا وعند علمائنا ونحو ذلك نعم ربما يستفاد من بعض المحدثين من المتأخرين كالكاشاني والامين الاسترابادي وصاحب الحدائق على ما حكاه خلاف ذلك وفاقا لمن سبقهم على ذلك والوجه في عدم الشرطية وجود الخطابات على سبيل الاطلاق من دون اشتراطهما في الطلب والاصل عدم التقييد فالمقتضي موجود والمانع لا يصلح للمانعية كما سنقرره وعموم الايات والاخبار في التكاليف مثل قوله ولله على الناس حج البيت ويا ايها الناس اتقوا وغير ذلك الشامل لكل بالغ عاقل وما ورد بلفظ خاص كما هو الغالب في الاخبار فانا في الكافر ايضا بعموم الاشتراك في التكليف الذي ذكرناه في اول الكتاب الاجماع والنصوص الدالة على ان حكم الله في الاولين والاخرين سواء وكون حصول الفرض محل الخلاف لا ينافي الاجماع على القاعدة كما في نظائره وربما يستدل ايضا بانه لولا التكليف بالفروع لزم تساوي قاتل النبي ص ومعينه من الكفار في العقاب ضرورة العقل قاض ببطلانه وليس الا للعقاب على الفروع كالاصول ويجاب بان عدم تساويهما لا يستلزم كونهما مكلفين بفروع شرع الاسلام بل لعل ذلك انما هو لحجيته في شرع الكفار ايضا ورد بان ثبوت الاسلام ناسخ للشرايع السابقة فلا دين غيره حتى يكون التفاوت لاجل مخالفة ذلك الدين دون الاسلام حتى لا يكون مكلفا بالفروع في شرعنا ولكن يمكن ان يكون ان نوع التكليف بالفروع انما هو في الفروع الثابتة بالشرع ابتداء واما ما يستقل به العقل كالظلم والقتل ونحو ذلك فلا يجب في كون الكافر مؤاخذا به ومعاقبا عليه وما ذكرناه من المثال انما هو من الثاني دون الاول وبعد نسخ الاسلام للشرائع السابقة فيما استقل به العقل ممنوع بل هو باق على حكم الشرائع السابقة فيكون العقاب لحجيته في شرعهم كشرعنا ومجرد فرض كون العقاب انما هو لمخالفة هذا الشرع دون السابق انما ينفع في اثبات كون شرعنا مطاعا من حيث هو كذا وفاقا للشرع السابق ايضا يعني من حيث كونه من الشرع السابق ولا من جهة الاجماع ولا ينفع في مقامنا هذا اذ الدليل قاض بالتمايز بين القاتل والمعين واما ان ذلك لجهة شرعنا ام لا فلا يقضي به ذلك وقد يتوهم في الاستدلال بانه لا ريب في كونهم مكلفين بالايمان وليس الايمان مجرد العقائد بل هو عبارة عن العقائد والاعمال كما دل عليه طائفة من الاخبار ويمكن منعه بان الايمان ليس المواظبة على جميع الاحكام قطعا والترجيح لبعض الاحكام لا وجه له ولا ريب ان فاعل المحرمات وتارك الواجبات مع اعتقاده العقاب بالحقيقة يسمى مؤمنا مسلما فما ورد في الاخبار يكون تعريفا للايمان الكامل كما في قوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الاية وفي الايات ما يقتضي ايضا بانهم مكلفون بالفروع كقوله تعالى حكاية عنهم لم نك من المصلين

ولم نك نطعم المسكين في قوله تعالى فلا صدق ولا صلى كذا قيل ويمكن ان يقال بان قولهم لم نك من المصلين لا يدل على كونهم مكلفين بالصلوة في كفرهم
بل لعل المراد انا لو امنا وصرنا مكلفين بالصلوة وصلينا لنجونا ولكن لم نك من المصلين لعدم كوننا من المسلمين وكذا قوله لا صدق ولا صلى
لا يدل على التكليف بالصلوة في حال عدم التصديق بل مثل هذه العبارة يؤتى كثيرا في المرتبة فانه اذا قيل لزيد اضف عمرا وانا اضيفه فاعطه درهما
فان الاعطاء وجوبه مشروط بالضيافة بحيث لو لم يمكن الضيافة لا يجب الاعطاء فاذا ترك زيد كليهما يقال لا اضاف ولا اعطى ولا يلزم وجوب
كل منهما وجوبا مطلقا واحتج من يرى عدم الشرطية بان التكاليف ممتنعة الحصول على الكافر حال كفره اذ لا يصح في شرطية الاسلام في الصحة كما يأتي ود
المشروط من دون شرط ممتنع ومتعذر بعد الاسلام ايضا لما مر من ان علة كون الاسلام مسقطا لما قبله واذا كان كذلك فلا يمكن صدوره
من الكافر على وجه يوافق الامر اصلا بل اما الشرط منتف فلا معنى لقولنا ان الكافر مكلف بالفروع مع عدم جواز التكليف بما لا يطاق عندنا
وعند اكثر العقلاء ولو لم يكن ممتنعا على تقدير الاسلام فهو لغو قطعا اذ طلب الفعل على تقدير لو اتى لا اثبات به على ذلك الفرض لغو
الخطاب بغافل عن الغاية بالمرة وحل الرد بان الكافر في حال كفره ايضا لا يمتنع منه العبادة لان حال الكفر معنى مغاير لقولنا بشرط الكفر
وعلى اداء الاسلام الذي هو من احدى المقدمات يوجب مقدوريته بالاختيار وهو غير مقدور اصل الفعل بذاته في حال الكفر فاد
على اثبات المأمور به ولو بواسطة المقدمة المقدورة وهو الاسلام والمقدور بالواسطة مقدور كيف لو بني المسئلة على ان ما انتفى
شرطه في الوجود الخارجي فالتكليف به ممتنع لم يكن للتكليف موقع بالمرة اذ ما من شيء يؤمر به والا فشرط من شرائط وجوده منتف في الخارج
والا لكان موجودا والسقوط بعد الاسلام لا يوجب اللغوية والامتناع كما نقول اولا في الموسعات التي قد مضى من الوقت مقدار الاداء
بشرائطه وهو كافر فاسلم مع بقاء الوقت فقد مر في بحث ان هذا محل الاشكال فنقول ان هذا لم يسقط فياتي به وهو كان مكلفا به ايضا
في اول الوقت ليس كل تكليف ساقطا على فرض الاسلام في كل وقت وثانيا في التكاليف المالية الصرفة فلعل ان الاسلام لا يجب ما في
العبادات التي تسقط بالاسلام ايضا نقول اما في الموسعات فلا يجب لما اشرنا اليه التكليف فيها في محله واما المضيق وخطاب القضاء بعد تفويته
فنقول ليس المراد بالتكليف فيه طلب الفعل حقيقة بل المراد الابتلاء والامتحان في الغرض من توجيه الخطاب في اسقاطه بالاسلام اما الحث
والترغيب عليه لكونه مقدمة وشرطا للتكاليف فينبغي ان لا يترك واما انه لو لم يسلم ولم يات به فيعاقب على الفروع ايضا على القضاء لما كان
واما انه لو اسلم بقصد الاتيان بالتكاليف والامتثال يصير مثابا من جهتين احدهما من جهة الاسلام المأمور به مستقلا وثانيهما
من جهة كونه موطنا للفروع وان سقط عنه ما مضى من التكاليف فلا نقول ما ياتي انه لو وجب قضائه عليهم وليس كذلك فنمنع
بان القضاء بالفرض الجديد على المختار ولعل خطاب القضاء لا يشملهم ولا ملازمة بين وجوب اصل الفعل وقضائه ولو سلم الملازمة هنا
نقول مكلفون بالقضاء ايضا كسائر التكاليف وسقوطه عنهم بالاسلام لاحد الوجوه السابقة وقد اعتمد من ذهب الى عدم التكليف
بما ورد في بعض الاخبار ان التكاليف بعد الاسلام منها ما رواه بعض مشايخنا ووصفه بالصحة من امن بالله وبمحمد رسول الله واتبعه
وصدقه فان معرفة الامام هنا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله ورسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ولم يعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة
الامام وهو لا يؤمن بالله ورسوله ويعرف حقهما وهذه الرواية لا دلالة فيها على المطلوب لان معرفة الامام اولا ليس من الفروع المبحوث
عنها وان كان فيها امرها الى النبي وثانيا ان المراد لو كان ترتيبا في الطلب لزم كون معرفة الامام بعد سائر الافعال الفروع لان اتباع
النبي الاتيان بما اتى به وترك ما تركه وليس كذلك بل المراد منه الترتيب في المطلوب بمعنى كون معرفة الله والرسول مطلوب قبل معرفة الامام لان
معرفة الامام طلبها مشروط بحصول معرفتهما مضافا الى ان عموم الكتاب والسنة وفتوى الاصحاب الا من شذ منهم وقاعدة الاشتراك في
التكاليف وغير ذلك من الادلة يعارضه ويرجح عليه من جهات واعتمدوا ايضا باصالة عدم التكليف وعدم الدليل على ثبوته وبلزوم تكليف
ما لا يطاق لو كلفوا بالفروع لانهم جاهلون بهذه الاوامر والنواهي وتكليف الجاهل قبيح وبما ورد من تخصيص الامر بطلب العلم
بالمسلم والمسلمة كقوله طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ولو كان الكافر ايضا مكلفا بالفروع لوجب عليه ايضا ذلك وباختصاص

الخطاب

الخطاب في ظواهر الآيات بالمؤمنين كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا فان اغلب الخطابات كذلك ولو فرض هناك عموم يشمل الكافر فلا بد
من التقييد بالمؤمن لما ورد من تعبده ايضا وبانه لو كانوا مكلفين بالفروع لكان النبي صلى الله عليه وآله يامر كل من اسلم بالغسل للعلم العادي بانه جنب مع
انه لم يكن يامر بذلك وهذه الوجوه كلها اوهن من بيت العنكبوت لا حاجة الى التعرض لاجوبتها والدليل قد عرفته على اثبات التكاليف
عليهم والنزاع انما هو فيما اطلعوا على وجود تكليف فيه ولو بالاجمال فقصروا عن معرفته وتحصيله فلا يلزم تكليف الجاهل الغافل
بل نقول تكليفهم بالاسلام يكفي في علمهم اجمالا بان هناك احكاما لا بد من معرفتهم لها على فرض الاسلام وهذا القدر كاف في التكليف
بالفروع ولا يحتاج الى العلم تفصيلا وتخصيص الامر بالمسلم والمسلمة لا يدل على عدم كون الكافر مكلفا لان مفهوم الوصف ليس بحجة و
يكفي في ذكر المسلم شرفه وكون طلب العلم بعد الايمان بالاسلام لا ينافي معه لا ينافي ما سواه الا دلالة على التعميم ومثل ذلك يجاب في
اختصاص الخطابات بالمؤمنين مع ان في الخطابات ما يعم المؤمن والكافر ولا وجه للتقييد ذلك واضح لعدم العلم بوجود المكلف
من خارج فيجوز كون الفريقين مكلفين بذلك وعدم امر النبي صلى الله عليه وآله بالغسل ممنوع بل الظاهر ان الاغتسال بعد الاسلام كان من الامور المعتادة
الواضحة كما يكشف عنه طريقتنا في زماننا هذا مضافا الى كفاية الاوامر العامة في ذلك فلا يحتاج الى الامر بالخصوص فتدبر ومما يدل
على كونهم مكلفين بالفروع قوله تعالى في حم السجدة وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة الآية وانا امكن ان يتوجه فاسد في نظائره مضافا
الى ما ذكر في تفسيرها عن الصادق عليه السلام اترى ان الله عز وجل طلب من المشركين زكاة اموالهم وهم يشركون به حيث ذكر الآية فقيل جعلت فداك فسره لي فقال
ويل للمشركين الذين اشركوا بالامام الاول وهم بالائمة الآخرين كافرون انما دعا الله العباد الى الايمان فاذا آمنوا بالله وبرسوله افترض
عليهم الفرائض وبهذا الحديث استدل القاساني في تفسيره على مذهبه لا ريب فيما ذكرناه وتاويل الآية والتعليل غريب كما في اكثر الآيات فلا ينافي الظاهر
ولا يبعد ان يراد به الترتيب في الواقع كذلك لا ان من لم يؤمن لم يكلف ويراد كونه شرطا في حصول الامتثال وكون التكليف حقيقيا لا ابتلائيا
واما العبادات فالاسلام شرط في صحتها وعليه اجماع الاصحاب فيما عدا الوقف والصدقة والعتق على القول باشتراط نية القربة فيها وعلى
القول بعدم اشتراط القربة فيها تكون من المعاملات المعرفة التي يجيء البحث فيها وعللوا عدم صحة عبادة الكافر بان العبادة مشروطة بالنية
ونية القربة لا تتحقق من الكافر وهذا في الكافر الجاحد للرب وبينه مط واضح واما الكافر المقر بالله المنكر لصفاته وصرح تعالى للنبوة ويتعقل
نية القربة بمعنى قصدها ذلك وان لم يحصل له الثواب فلا يمشي فيه هذا التعليل ويمكن ان يراد ان نية القربة لا تتحقق الا باعتقاد كون هذه
العبادة مامورا بها من الشرع ومادام الكافر غير معتقد بالنبوة حتى يعتقد كون ذلك مامورا به فلا يعقل قصد القربة منه ونحو ذلك سائر
اصناف الكفر فان مآلها الى عدم الوثوق في الاعتقاد بالشرع وهو مانع من قصد التقرب وقصد التقرب على فرض تحققه لغير الاسلام يؤول الى الدين
المانع من صحة العبادة وعلى كل حال فيدل على شرطية الاسلام مضافا الى ما ذكر طائفة من الآيات كقوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين واولى
التقوى الاسلام وكل ما هو ليس بمقبول ليس بصحيح وما يتخيل ان المقبول غير الصحيح فهو من البطلان بمكان لان الصحة عبارة عن
موافقة الامر وكيف يعقل موافقة الامر دون ثواب فان الثواب لازم عقلا لذلك لا يمكن تخلفه في الحكمة وقوله تعالى وما منعهم
ان تقبل نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله وغير ذلك من الآيات مضافا الى دلالة الآيات الكثيرة على كون الكفار معذبين بالنار
خالدين فيها ولو كانت عباداتهم صحيحة لزم وصول الاجر اليهم في الآخرة وهو منفي في حقهم بالآيات المذكورة مع ما في الاخبار الكثيرة
من الدلالة على بطلان عبادة المخالف فضلا عن الكافر كما ورد من انه لا طاعة الا بولاية ولي الله ودلالة السيرة وغير ذلك وبالجملة
فشرطية الاسلام والايمان في صحة العبادة مما لا بحث فيها عند اصحابنا فلا حاجة الى ذكر الادلة واما الوقف والصدقة
والعتق فبعض من اعتبر قصد القربة فيها منع من صحتها من الكافر وجماعة منهم قالوا بصحتها منهم الشهيد ره في اللمعة فانه
مع اشتراطه القربة في العتق قال والاقرب صحة العتق من الكافر وخلافهم في هذه الثلاثة مع اتفاقهم على بطلان سائر العبادات منه انما
من جهة ان الدليل في هذه الامور على اعتبار ارادة وجه الله وهو ممكن من الكافر كما في الخبر انه لا عتق الا ما اريد به وجه الله ولخبر

كذلك سائر العبادات وقد عمل بذلك الشهيد الثاني وأما من جهة تركب هذه الثلاثة من جهة مالية وجهة عبادة ورجح من ذلك جانب المالية
وأما من جهة أن هذه كلها إخراج عن الملك وملك الكافر أضعف من ملك المسلم فهو أولى بالفك وأما من جهة أن الكافر ليس بمالك في الحقيقة
وإنما هو صورة ملك لبقاء النظم فإذا أخرجه ودفعه خرج عن ملكه وإن لم يترتب عليه الآثار من الثواب ونحوه والتحقيق أن هذه الثلاثة أيضا
ليست صحيحة من حيث كونها عبادة ولذلك لا ثواب فيه نعم هو صحيح من جهة كونه معاملة ونقل ملك غاية ما هناك أنه يتوهم أن هاتين
الجهتين مرتبطتان لا تنفك إحداهما عن الأخرى لذلك ولو لم ينو المسلم القربة لم يصح عتقه أصلا ويجاب عن ذلك بأن الكافر والمخالف
يلزم بمعتقده فإن اعتقاده فيه الصحة وهذا المقدار يصحح عليه في الخروج عن الملك ويدخل في عموم ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم
فتبصر وأما الغرامات والضمانات فلا يشترط فيها الإسلام ولا الإيمان لعموم ما دل على الضمانات بأحد أسبابه وأصالة اشتراك التكليف
في الأحكام وهذا مما لا بحث فيه نعم مال الحربي ودمه في للمسلم بالنص والإجماع وأما العقود والإيقاعات فتقتضي عمومات الأدلة صحتها
من الكافر والمخالف والمؤمن والأصل عدم الشرطية كما أن الأسباب الفعلية من حيازة وإحياء موات ونحو ذلك كذلك وحرمة تزويجه
إنما دل عليه الدليل ولا مخصص لذلك إلا ما ذكرناه سابقا من قاعدة نفي السبيل للكافر على المسلم فإن كل ما هو داخل تحت القاعدة
كاشترائه المصاحف في محلها فيختص بالصحة من المسلم ولا يصح من الكافر فراجع وتبصر **عنوان** ليس العدالة شرطا إلا في تكليف
ولا في ضمان وغرامة ولا في صحة العبادة ولا في العقود والإيقاعات من حيث هو كذلك لعموم ما دل على التكاليف والضمانات ونحو
العقود والعبادات من دون دليل دال على الاشتراط فأصالة الإطلاق سليم عن المعارض معتضد بالفتوى ومما نبهنا في من الشيخ من
اعتبر العدالة في النفس فإنما المتبادر إما للفاسق بمعنى السفيه المحجور عليه فيصير اشتراط العدالة من جملة أجزاء اشتراط الرشد
مع خروجه عن الفرض إذ الكلام في اعتبار العدالة من حيث نفسها ويجيء ما فيه في البحث عن معنى الرشد والسفه نعم الظاهر من الأصحاب
اشتراط العدالة في كل مقام يكون فعل شخص أو قوله مسقطا عن الغير وحجة عليه أو كان مؤتمنا على مال الغير وحقه من غير إذن الكبير فإن
هذه المقامات قد اعتبروا فيها العدالة ويندرج فيها عدالة الشاهد والقاضي والكاتب والمترجم وعامل الصدقة والمقوم للمال وإمام
ونائب العبادات كلها عن حي أو ميت باستنابة نفس المنوب عنه أو باستنابة وكيله وغيره كذلك وأمين الحاكم على مال الأيتام والنائب
والجابي على قبض الحقوق المالية ومنصوبه في نظارة وقف وفي وصايته والوصي على مال الأطفال والجابي في تفرقة الحقوق
المالية إذا دفع إليه المالك ولو كان وكيلا والودعي الذي يوضع عنده مال الغير عند حصول علة للمستودع والمستأجر من المستأجر
إذا أراد قبض العين منه لو قلنا بعدم اشتراط إذن المالك كما هو مقتضى صحيحة علي بن جعفر وعدالة إمام الجماعة ونظائر ذلك وبالجملة
فالضابط إما كون قوله مسقطا عن الغير وحجة عليه وكون فعله كذلك أو كونه مسلطا على مال الغير من غير إذن الكبير فإن هذه المقامات
يشترط فيها العدالة والمنشأ في ذلك ما دل من الآية الشريفة على أن الفاسق يجب التبين عن خبره فلا يسمع قوله ولا يكون حجة من حيث
هو قوله وحجيته من جهة حصول العلم أو من جهة حصول الظن حيث يعتبر فيه الظن كعدد الركعات والمرض المبيح للإفطار كلام آخر وما ورد
من النصوص على عدم كون الفاسق أهلا للأمانة مضافا إلى ما ورد في مذمة الفساق بما يقتضي سقوط درجتهم فضلا عن ائتمان
الشارع لهم على مال ونحو ذلك وكيف ينهى الشارع عن الركون إلى الذين ظلموا ثم يرخص في الاعتماد عليهم أو يعتمد عليهم في أمور
الناس ومصالح حكمها وكل فاسق ظالم ولو لنفسه فتدبر وعدم سماع قوله وعدم جواز الركون إليه يكفي في اشتراط العدالة في هذه
المقامات الثلاث الجامع للفروع السابقة كلها فتبصر مضافا إلى ما ورد من الأدلة الخاصة في كثير من هذه المقامات مع شهادة
باعتبار العدالة لعدم سماع خبر الفاسق وعدم جواز الركون إليه للدلالة على تأسيس القاعدة مع أن تتبع ما ورد فيه يكفي
وقيام عليه الإجماع يورث استقراء مفيدا لإلحاق المشكوك فيه بالغالب يبقى هنا كلام وهو أن الوكيل في ما يجوز فيه التوكيل
كالعقود والإيقاعات وتطهير الثوب ونحو ذلك من قبض وإذن لا يشترط عدالته مع أن فعله وقوله فيه عن الغير مسقط عن

الموكل

الموكل مقتضاه ان كل ما فعله فهو بمنزلة ما فعله الموكل فينبغي اشتراط علمه بشرايطه او تعلمه بجريها هو ليس بواقع من بيع او نكاح او نظيره
او غير ذلك واى فرق بين هذه الامور وبين الاستنابة لعبادة كالحج ونحوه حيث يشترط فيه العدالة وعللوه بعدم سماع قوله في اتيانه
بالعمل على وجه صحيح فلا يعلم براءة الذمة واطلاع الغير على افعاله غير ممكن اذ من جملة الشرايط قصد القربة ولا يطلع عليها احد مع ان
هذا الوجه يجرى في المعاملات ايضا فان قوله غير مسموع واطلاع الغير غير ممكن اذ من جملة شرايطه القصد وهو مما لا يمكن الاطلاع
عليه فلعله كان غير قاصد له مع ذلك اما ان يقال ان مقتضى القاعدة كان اشتراط العدالة ولكن خرج باب الوكالة بالاجماع والادلة
المنصوص على كون فعل الوكيل منزلة منزلة فعل الموكل مطلقا واما ان يقال ان فعل الوكيل يثبت صحته في هذه الامور باصالة الصحة في فعل المسلم
او باصالة الصحة المشار اليها في العناوين السابقة ويكتفى بها الموكل ايضا ولو قيل ان هذا الكلام يجرى في العبادات ايضا فان النايب
اذا فعل فعلا فاصالة الصحة يقتضي بكونه كذلك جامعا للشرايط فيكون كاتيا المنوب عنه ولا يحتاج الى سماع خبره كما في الواجبات
الكفائية فانه اذا رأينا من يشتغل بغسل الميت نكتفي بذلك السقوط عنك باصالة الصحة وان لم يكن عادلا فلم نشترط في باب
العبادة العدالة قلنا الفرق بين النيابة والواجب الكفائي واضح فان فاعل الواجب الكفائي آت به من جهة نفسه ولا ريب ان عمل
المسلم في حق نفسه محمول على الصحة فاذا كان كذلك فهو موجب للسقوط لانه فعل صحيح واما النايب فهو آت للفعل عن المنوب عنه وليس هنا
اصالة صحة فعل مسلم عن مسلم اخر بمعنى ترتب الآثار عليه اذ دليل صحة فعل المسلم لا يعم ذلك وسيأتي البحث في ذلك واما الفرق بين
العبادات والمعاملات فبان الذمة اذا اشتغلت فلا تفرغ الا بيقين والمتيقن هو نيابة العدل واما في المعاملة فليس هنا اشتغال
ذمة بشيء بل هو اقدام على مال او لا مولى الوكيل لما اذن الله عليه ولم يثبت بقول الوكيل جوازه فلا يتعين علم بجريه ايضا فهو كان يجوز الارتكاب
وفيه نظر واضح واما ان يقال ان سماع قول الوكيل في المعاملات انما هو من جهة كونه ذا يد على ما اخبر عنه وقول ذي اليد مسموع ولو كان
فاسقا وهذا لا يطرد في الاشياء التي ليس مما يدخل تحت اليد كالنكاح والطلاق فلابد من القول بعدم سماع قول الوكيل في ذلك
الا بعد الثبوت واما من جهة الفرق بين العبادة والمعاملة بان العبادة عمدتها النية وهي لا تعلم بالاطلاع فلابد من اعتبار كون النايب عادلا
ليحصل الوثوق به والمعاملة وان كان يعتبر فيها القصد وهو ايضا لا يعلم لكن الشارع جعل الفاظ العقود كاشفة عن القصود
ومن باب العبث ثم ادعى اني ما كنت قاصدا لا يستمع منه ذلك لان كلامه مكذب له بخلاف العبادة اذ ليس فيها ما يدل على قصد
مع نيته الا اصالة الصحة واصالة الصحة لا يكون حجة على غير الفاعل نعم ظاهر العقد دال على القصد حجة والا فلم يمكن المعاملة اصلا
لان احد المتعاقدين لا يدري بان الاخر قاصد في الايجاب او القبول ام لا ولا يخفى ان في الفرق بين ادلة الوكالة وادلة النيابة في
العبادة بان الاولى مطلقة شاملة لتوكيل الفاسق ايضا فلا مناص عن اتباع قوله فيما اخبر عنه في جهة الوكالة ولنا بنية مجملة دالة
على جواز الاستنابة او وجوبها والمتيقن هو استنابة العدل نظرا واضحا واشكالا لا لا يجاء في الاطلاق في المقامين والاجمال
في المقامين **عنوان** العقل والجنون موضوعا معروفان ولو شك في كون شخص مجنونا او عاقلا فالاصل ان يكون
عاقلا لاصالة عدم العيب كون الغالب ذلك هذا اذا كان الشك ابتداء من ومن علم بجنونه سابقا بقي واما بعد العلم بكونه عاقلا
فالاستصحاب ايضا يعاضد الاصل السابق واما بعد العلم بالجنون فالاصل بقاء الجنون ما لم يحصل العلم الشرعي بزواله وصحة
العقل واما البلوغ والصغر فهما وان كانا عرفيين بالاصل لكنهما صارا شرعيين بالتحديد بالادلة فيهما بما لا مزيد عليه طول وملخصه ان في الذكر
بلوغ خمسة عشر سنة تامة هلالية او خروج المني كيف كان او انبات الشعر الخشن على العانة يسمى بلوغا وفي الانثى بلوغ تسع سنة
تامة كذلك والحيض والحمل علامتان لسبق البلوغ ولو شك في حصوله فالاصل عدم البلوغ وبقاء الصغر والكفر والاسلام
امران شرعيان فمن اقر بالله وحده وبنبوة محمد ص وما جاء به فهو مسلم ومن ليس فيه ذلك يسمى كافرا وفيه منكر الضروري من دين
فرق بين عرفه انكره او لم يعرفه نعم لو وقع الشك في كونه كافرا او مسلما مع عدم امكان الاستعلام كما في اللقيط مع عدم امكان الحاق

بدا الا انقطاع في غير ذلك او مع امكان الاستعلام ولكن قبل العلم فهل الاصل ان يكون كافرا او الاصل ان يكون مسلما
او لا اصل في احد الطرفين فيتوقف الى ان يعلم وجوه لكل منها وجه يحتج به اما اصالة الكفر فلو حجر فيه ان الاسلام امر وجودي وهو الاقرار
واعتقاد الاصول والفرق بالدليل وبين الكفر تقابل العدم والملكة فالكفر عبارة عن عدم ذلك عما من شانه ذلك فاذا شك
في ثبوت احدهما فلا ريب ان الحادث الوجودي منفي بالاصل وليس بعد ذلك الا الكفر اذ لا واسطة بين الكفر والاسلام وهذا هو الذي
يظهر من طريقة اصحابنا الامامية كما يظهر من تتبع كلماتهم في باب الجهاد واللقطة والميراث وفي باب الحدود والارتداد فان ظاهرهم
في المشكوك فيه الكفر الا ما يدل على اسلامه من احد الطرق الاربعة المعروفة منهم من الاقرار او الاستقلال وبتبعية السابي وتبعية الابوين او كونهما
مسلمين عند انعقاده او اسلامهما بعده وبتبعية الدار كما في اللقيط ونحوه وبالجملة لا يخفى للمتتبع في كلامهم شبهة في ان الاصل الكفر
حتى يثبت الاسلام ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولو كان مبدا الاسلام اعم من كونه كفرا لم يكن ضلالا
بقوله مطلقا واما اصالة الاسلام فلم يعلم من الاصحاب البناء عليه بل نسب الى معاشر الامامية البناء على اصالة الكفر والذي يمكن ان يكون
مستندا فامور احدها قوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها مع ما فسر به من انها فطرة الدين او الاسلام او الايمان فيكون مقتضاه ان
كل فرد من الناس فطرته فطرة اسلام ومن كفر فقد غير فطرته وثانيها قوله تعالى فليغيرن خلق الله في ذم الكفار فان فيه ان خلق الله على
الاسلام ومن كفر فقد غير ما خلقه الله عليه وثالثها النبوي المشهور كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون ابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه
ويمجسانه الحديث لا يخفى ما فيه من الصراحة في المدعى وهذه الوجوه محدوشة بان ظاهرها كون كل مخلوق ومولود مولودا على فطرة
الاسلام ولازم ذلك انه لو كبر وبلغ واظهر الكفر صار مرتدا وان لم يعلم حال ابويه مع انه لا يجري عليه احكام المرتد قطعا بل الاولى
ان يجري عليه احكام المرتد الفطري لانه مولود على الفطرة ح فلا يبقى للمرتد الملي مصداق اصلا اذ كل ما فرض فهو مرتد عن فطرة
وهذا مما يحكم الاجماع والنصوص بفساده ويعلم من ذلك ان هذه الرواية كالاية من المتشابهات لا ينبغي اتباعها في مقابل المحكمات
ولا نعقل كون ابويه مهودين ونحو ذلك بل المولود مولود قابل للامرين ان شاء قبل الاسلام وان شاء قبل الكفر واحكام الارتداد
عن فطرة او ملة امور تعبدية حكم بها الشارع لا ان من كان ابواه مسلمين فهو مسلم ومن كان ابواه كافرين فهو كافر والاعتماد على
في اثبات مثل هذه الدلالة لاثبات الاحكام الشرعية بعيد عن مذاق الفقه ولئن كان يمكن ان يقال ان الرواية بظاهرها دلت على اصالة الاسلام لا
ملازمة بينه وبين كونه ذلك مرتدا او مرتدا عن فطرة لان لنا ان نقول ان الارتداد عبارة عن الخروج عن اسلام ثابت بالاقرار
او بالبينة ونحو ذلك لا بمجرد الاصل ولا مانع من ذلك فلو سلمنا ان الاصل قاض باسلامه فيحكم بارتداده اذا اظهر الكفر نمنع كون
ارتداده عن فطرة فنظرا الى ان من شرطه علوقه حال اسلام احد ابويه والاصل لا يثبت ذلك مضافا الى استلزامه عدم وجود مصداق
للارتداد الملي فعلم ان المراد باصالة الفطرة ما ذكرناه لا كونه في حكم المسلم مطلقا ولو قيل كما انك لا تحكم بارتداده عن فطرة لعدم
علمك بشرطه فلا تحكم بالملية ايضا لان من شرطه العلوق مع كفر ابويه وهو غير معلوم ولا ترجيح لاحدهما على الاخر قلت لا اقول بان
الملية علم شرطها بل نقول ان الشك في ذلك يوجب نفي الاحكام المشكوكة بالاصل واحكام المرتد عن فطرة من قتل وقسمة مال وزوال
نكاح وغيرها على خلاف الاصل فينبغي حتى يثبت وبالجملة البناء على اصالة الاسلام للخبر المذكور لا يسلم من المحذور ومع ذلك ففيه
الخالي عن الجابر مع ما يظهر من الاصحاب خلافه يمنع من العمل به واما نفي الاصل عن البين فلان الكفر عبارة عن الانكار وعقائد
الخلاف فكل منهما امران وجوديان متقابلان بالاصل وليس شيء منهما موافقا له فيكون هناك واسطة لمن لم يبلغ بانهما او انه لا
او لم يسمع الحق والباطل او كان مترددا في الترجيح ونحو ذلك فان ذلك كله ليس بكافر ولا مسلم وهذا القول هو المنسوب الى المعتزلة
ولازم هذا القول الرجوع في احكام هؤلاء الوسائط الى الاصل فان كان حكم الاسلام هو الاصل كما في الطهارة مثلا فيحكمون به
فيهم وان كان حكم الكفر موافقا للاصل كعدم حل ذبيحتهم يحكمون بحكم الكفر كما هو القاعدة في الموضع المشتبه وهذا القول مما

لا يجوم

لا يجوز لاحد من اصحابنا خوله فالحق ح المصير الى اصالة الكفر وعدم اجراء احكام الاسلام الا بعد الاثبات وليها فتدبر وهنا كلام حسن
لا مجال لذكره واما الايمان فالحق ايضا عدمه للاصل الا ان يثبت وليس هنا ما يدل على خلافه فراجع على القول بكون المخالف كافرا او كالكافر
في العدالة والفسق نظير الكلام في الاسلام والكفر والبحث فيه طويل والظاهر ان العدالة هي الملكة وحسن الظاهر كاشف عنها كما
تضمنه صحيحة ابن ابي يعفور لا ان نفس حسن الظاهر هو العدالة ولا مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب الشيخ وطائفة فحينئذ
حتى يكون المشكوك فيه محكوما بعدالته بعد العلم باسلامه وقيل ان الفسق امر عدمي وهو عدم العدالة عما هو قابل لها ولا واسطة
بينهما واعتبار الاصحاب ارتكاب الكبيرة او الاصرار على الصغيرة في الفسق انما هو لكونه كاشفا عن عدم الملكة وهو يقبل الخلو عن
تقابلهما تقابل التضاد وثبوت الواسطة والمشكوك فيه غير ملحق بشيء منهما بل يرجع في حكمه الى ما وافق الاصل من حكم العادل
والفاسق نظير ما اشرنا اليه في الكفر والاسلام على قول المعتزلة فتدبر واما الحرية والرقية فالاصل في كل مقام شك فيهما الحكم بالحرية
الا اذا ثبتت الرقية لان الملك امر حادث والاصل عدمه وكفى في الحرية عدم كونه مملوكا اذ ليس معنى الحرية الا ذلك فليس امرا وجوديا حتى يحتاج في
بالاصل فيرجع فيما يشك في احكامه الى ما وافق الاصل من احكام الحر والرق والظاهر ان اصالة الحرية مجمع عليها بين الاصحاب بل يحكى
عليها الاجماع فلا يقبل قول من ادعى رقية احد الا باقراره او بينة ونحوه حتى انه لو كان هناك يد عرفية فادعى صاحب اليد الرقية وادعى الاخر حرية نفسه فالظاهر تقديم قول من ادعى
الحرية حتى يثبت الاخر واليد هنا لا اعتبار بها لان الحر لا يدخل تحت اليد فاصل اليد محل نزاع وبعبارة اخرى نزاعهم في الحرية والرقية
يرجع الى النزاع في ان له يدا عليه ام لا فيقدم المنكر ولذلك ذكر الاصحاب ان الانسان لا يملك الا بالسبي مع الكفر الاصلي او بملك امه او
الموجب لمملوكية الاولاد والا فهو بحسب الاصل حر واما الرشد والسفه فلا ريب ان المشكوك فيه من جهتهما يحكم بالرشد لان السفه
عيب والاصل في الاعيان الخارجية الصحة واستصحاب عدم الرشد باعتبار عدم كونه رشيدا في آن الصغر غير آت لان السفه عبارة
عن نقصان العقل وهو غير عدم الادراك للصغر كما ان عدم تمييز الطفل في الاسود بين الحسن والقبيح لا يعد جنونا وبعبارة اخرى عدم
التمييز لاستتار مرتبة بسبب عدم الاستعداد والقابلية بحيث لو القي عليه ذلك لفهم ايضا ليس فيه اهلية ذلك وهذا هو الذي
يسمى بالجنون عند فساد العقل وبالسفه عند نقصانه ومرة يصير من جهة عدم سماع الكيفية كما في الاطفال او من عدم المزاولة كما
في الكبار ايضا في الامور التي لم يباشروها ولم يباشر اهلها من الصنائع والحرف فهذا لا يعد سفها ولا نقصانا في العقل وذلك واضح
فعلم ان السفه نقص وعيب والاصل عدمه وتلك حال العقل والعقلاء في بيان معنى السفه ولحق بذلك ما نراه من جعل الشيخ الفاسق
سفيها لما ورد في الخبر ان شارب الخمر سفيه ليس في محله اذ هو لا يدل على معنى اللفظ او يراد به من اسرف ماله في المحرم او يراد
التشبيه او يراد سفه عقل المعاد لا عقل التكليف والمعاش ولنعم ما قال الشهيد الثاني ره ان الفاسق لو كان سفيها لحجر عليه
لم يقم للمسلمين سوق اصلا وذلك واضح والضابط في بيان ان الرشد ان يكون له ملكة نفسانية تقتضي اصلاح المال وتمنع افساده
وصرفه في غير الوجوه اللائقة بحال العقلاء ومجرد الاصلاح لا يكفي فيه والسفه ما يقابله بمعنى عدم تلك الملكة والافساد في
بعض الاحيان مع وجود الملكة لا يعد سفها وطريق معرفته الاختبار بما يليق في الذكر بحسبه وفي الانثى بحسبها وفي اولاد كل
طائفة بما يليق بهم من الحرف والصنائع والمعاملات والنفقات كما فصلوه في كتب الفقه وفي كلام بعضهم ان صرف المال في وجوه البر لا يعد
سفها وان بلغ ما بلغ وخرج عن المعتاد لا مثالة اذ لا سرف في الخير وفيه نظر والظاهر ان الخروج عن الحالة اللائقة بحاله داخل في الاسراف
معدود من السفه وان كان في وجوه البر وفي الكتاب والسنة ما يشهد بذلك كما لا يخفى على من تتبع فيهما وفي كلام الاصحاب واما
الاكراه والاختيار فهما ايضا موضوعان عرفيان والاصل في محل الشك عدم الاكراه وما صدق عليه عرفا انه اكراه فيلحقه حكمه
فلو جبره على البيع فاجاد او صالح او اكرهه على البيع نقدا فاسلم او اكرهه على البيع بحبة فالتزم او اكرهه على شيء بشرط الانفراد فضمه
الى شيء اخر فافرده لا يعد مكرها في شيء من ذلك لان المدار في الاكراه على صدق ذلك الفعل المكره به من دون الرضا وهذا لا يصير

الا بوقوعه على مقتضى ارادة المكره بالكسر ورضاه فالمخالفة منه بعدم مراعاة رضا المكره بالكسر فلا يلزم كونه عن رضا نفسه
كما هو لازم الفعل ولكن في الصورة التي فرضناها يتحقق المكره عليه بين الثاني به عموم خصوص حتى نقول بانه احد افراد المكره عليه بل بينهما تباين
بالذات وبالقيد لخصوصيته لا عتبارها اما لو اكرهه على احد الشيئين المتساويين كاعطاء احد الدينارين فدفع احدهما معينا
فربما يتخيل ان ذلك لا يعد اكراها لان المكره بالكسر ما اراد الخصوصية وهو ليس كذلك لان مدار الاكراه على صدور الفعل من دون
رضاه ولا ينبغي دفع هذا الدينار ليس كذلك نعم دينار خاص بل من جهة انه احد الامرين المطلوب منه اكراها والخصوصية ملغاة نظرهما
معا والطريقة في اثباتها لكل منهما صحيح في الفرد واي منهما كان يجري فيه هذا المحظور واما لو كانا متفاوتين فان كان احدهما اقل
من الاخر بحيث يندرج تحته كاعطاء دينار او دينارين او بيع صاع وصاعين فهذا لا يعد اكراها على المتيقن عند الانتفاء فلو اتى بالمتيقن فهو
مكره للنحو غير عن ذي التخيير واما لو باع فيحتمل التعين انه بعض مكره عليه لانه احد الفردين ويحتمل القول بانه لا اكراه فيه لان صاحبه
ازم بتعين عليه ذلك والمتيقن كان كافيا فيه والعدول الى المتيقن يكشف عن رضاه وتوقفه في ذلك ويحتمل التفصيل بانه مكره في من دون الاخر
والوجه يتعلم مما سبق ولعل الاخير هو الاوسط ولو اكرهه على بيع شيء من ماله وكان هناك اشياء متفاوتة فلا يندرج الاقل
تحت الاكثر كفرس قيمته عشرة وسيف قيمته خمسة ونحو ذلك فان باع الاقل فلا اشتباه في كونه اكراها الا على ما ذكر من احتمال عدم الاكراه
مالقم انه ابقى كلك لانه شيء اكره على بعضه لا ترجيح للافراد المتماثلة نحو دعوى ان الاكراه كان يندفع ببيع الاقل فعدوله الى الاكثر
يكشف عن الرضا معا ضد بان الاكثر ايضا كان كافيا في امتثال الامر فعدوله الى الاقل ناش من رضاه الان نعم انا لا نفرق
لما كانت تنفذ بعده فان كان لزايد كاشف عن عدم مدخلية الاكراه لكن هذا في الصورة السابقة متجه هنا ليس كذلك لكون
الفردين متباينين والتخيير انما هو الى المكره بالفتح ولعله لا يرى بيع الاقل مصلحة لنفسه لخصوصية دعت الحاجة بها الى العين فتلبه ويحتمل
الفرق هنا بحسب المقل كما ذكرنا في الاولى على ضعف ولو اكرهه على بيع شيئين على الاطلاق اي لم يشترط الانضمام فباع عند كره الامر احدهما
احد احتمالي المكره عليه واكرهه على بيع شيء واحد لا بشرط الانفراد بل بلفظ مطلق فباع منضما الى اخر عد اكراها في الجزء الاول لانه
منضما الى شيء اخر لا ينافي كونه مكرها عليه هنا صورة غامضة التكون ظاهرة الاشكال وهو انه لو اكرهه على دراهم او دنانير كما هو عادة
الحكام والسلاطين في التوجيه فباع شيئا من ماله لاجل دفع ذلك فهل يعد هذا اكراها في بيع ذلك لانه لم يبع هذا المال
الا من جهة الخوف على نفسه من التلف لعدم دفع الدنانير ولا يمكن الا بالبيع ونحوه وهو احد الطرق المحصلة للدنانير او لا يعد اكراها
مطلقا لان الاكراه امر عرفي ولا يصدق هنا انه بيع المكره والاكراه على دفع الدنانير لا يستلزم الاكراه على البيع عرفا او يفصل بين صورة
انحصار المقدمة في بيع ذلك مثلا فيكون اكراها اذ الاجبار على ذلك مع عدم امكان التخلص الا بالبيع لا معنى له الا الاكراه على
البيع وبين صورة عدم الانحصار فلا يكون اكراها وجوه واحتمالات والاقوى في النظر القاصر انه ليس باكراه على البيع مطلقا
ولو اكره على احد الشيئين بخبر اقدام على ما فات باع نذبحا فلا بحث في كون السابق هو المتحقق المكره عليه في ضمنه والثاني لا اكراه
فيه وان باعهما دفعة ففيه كونه مكرها مطلقا وعدمه مطلقا وكونه مكرها في احدهما دون الاخر وجوه يظهر وجهها مما سبق وعلى الاخير
يحتمل القرعة في اخراج المكره عليه ويحتمل تخيير المكره بالفتح في تعيين احدهما وربما يتفق صدور بعض المعاملات من الناس حياء عن ارادتها
كما هو طريقة الناس غالبا والظاهر ان الحياء ليس من باب الاكراه وان بلغ ما بلغ لان طلب رضا الملتمس المقاصد المعينة بها ولا يرضى
الفاعل بذلك لا لغرض وداع له فيه وهذا غير معنى الاكراه وفي كلام بعضهم انه اعلى من الاكراه وليس بعيدا جدا

عنوان

افعال المسلمين واقوالهم محمولة على الصحة والصدق وهذا المضمون نقل عليه الاجماع حد الاستغناء والظاهر انه صار من الضروريات
حيث اشتهر في السنة العوام والنساء وليس مما يحتاج الى اقامة الحجة وانما البحث في المراد منها لما يعب على بعض المتاخرين ذلك
واستشكل فيه مع انه من الضروريات على الظاهر ومما يدل على ذلك مضافا الى الاجماع ان الغالب في فعل المسلمين واقوالهم الصحة بلا شبهة

في المخبر لو باع الاكثر

وكمانك

وكلما اشك فيه يحمل على الغالب ما ورد في بعض المقامات من النصوص الخاصة كالاخبار الدالة على قبول قول الذمي لثبت باب الطهارة والنجاسة
وفي باب التذكية وما دل على ان كل ذي عمل مؤتمن في ظاهر امره كما يقول في ذلك فقوله مسموع في حقه ولا يفعل الا ما هو مقتضى الاسانيد وللبس المواد
بالاخبار والالزام التكذيب بل المراد بيان ان النبأ ينبغي ان يكون على ذلك حتى يعلم خلافه فيكون في مقام تاسيس القاعدة وبيان الحكم الشرعي وما دل
من الآيات والاخبار وغيرها من لا دلالة على حجية خبر العدل او مطلقا بعد التبين في الاحكام الشرعية كما عليه العمل الان وما ورد في قبول الشهادة او الحلف
او المرأة في بعض المقامات منفردا او منضما كما هو الغالب ما مر من القاعدة المشار اليها سابقا ان الشيء كله لا يعلم الا من قبله يسمع قوله
فيه وما ذكرنا فيه من النص الوارد في خصوص النساء وتصديقهن في امر العدة والحيض ونحو ذلك فان هذه الموارد وان كانت موارد خاصة
لكنها تؤيد سماع القول والحمل على الصحة ويدل عليه ايضا قوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم فان ظاهره ان ظن السوء على المسلم اثم وليس معنا
الا البناء في افعاله واقواله على الصحة وما ورد من الروايات على ان من حق المؤمن على المؤمن ان لا يكذبه في كلامه وما ورد من الروايات على الامر
بوضع امر الاخ المسلم على احسنه وما دل على ان قول المسلم يجب تصديقه وما دل على ان اتهام المسلم والمؤمن حرام وما دل على ان المؤمن وحده
حجة يعمل بقوله وما دل على تحريم اهانته والسوء على الاخ المسلم وما دل على ان ظن السوء واجب الترك وما دل على ان التكذيب لا يجوز فان ك
المعاصر الكراهي في عوائده ان عدم ظن السوء وعدم التكذيب لا يفيد المدعى لانه اعم من الحمل على الصحة وما دل على التصديق مع ضعفه وعدم
الجابر مطلق يتقيد بما دل على المقيد فلا ينفع فيه المطلق ونقل رواية موثقة فيها ان شرطها اداء حق الاخوة كونه اذا ظلم لم يظلم واذا حدث
لم يكذب واذا وعد لم يخلف وقال ان هذا الخبر يدل على شرطية ذلك المستلزم انتفائه انتفاء وجوب اداء الحق ونقل الصحيح المشار اليها في بحث
العدالة وفيها ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس
وقال ان هذا يدل على ان هذا لو لم يكن كذلك لم يجب تزكيته ونقل رواية الثمالي الدالة على عدم العبرة بالمستحق للتهمة وقال ظاهره الفاسق او
المظنون في حقه ذلك ونقل المرسل الدال على النهي عن مصاحبة الفاسق واشار الى الاخبار الدالة على نفي الايمان والاسلام او التشيع عن بعض
الفساق بل من هو على مثله ونقل ما ورد في الخبر انه اذا كان الجور اغلب من الحق لا يحل لاحد ان يظن باحد خيرا حتى يعرف ذلك منه ثم قال لم يحصل من
ذلك كله الا الجزئية والاجماع على الكلية غير ثابت للاختلاف في كثير من المقامات كالشهادات والروايات والاخبار واقوال ذي اليد والعمل
في الطهارة والنجاسة في المنازعات في المطاعم والمشارب فيختلفون فيه لا يتمسكون بالقاعدة الا في قليل ثم قال والاستقراء معارض بمثله والاخبار
الخاصة في المقامات تعارضها اكثر منها في مقامات اخر فلا دليل على الكلية هذا مجمل كلامه بزيادة في اكوامه ولا يخفى ان تمام الاصحاب كون حمل افعال المسلمين
على الصحة من الفطريات ولو كان لذلك مخصص لنبهوا عليه فلا بد من التامل في المراد حتى يرتفع هذا الاشكال فنقول لو كان المراد من هذا الاصل
ان المسلم اذا فعل فعلا او ذكر قولا فينبغي ان يبنى على انه هو الواقع فيكون فعله مطابقا للواقع حتى يعلم خلافه وكل قوله فهذا المعنى قابل لوجهين
احدهما انه يبنى على كونه الواقع بالنسبة الى نفس الفاعل بمعنى كون الواقع عنده ذلك فيكون غير مخطئ في فعله ولا كاذب في قوله فيبنى في كل ذلك
على انه ذكر وفعل ما هو الواقع عنده سواء كان واقعا في الواقع او خطأ او نسيانا او غير ذلك فيكون حملا لرفع الاثم والمعصية عن المسلم بمعنى
ان كلما راينا من المسلم فعلا او قولا فلا نبادر الى نسبته الى التكذيب بل كلما يمكن ان يكون له احتمال الصحة فنبني عليه فان كان كالموضوع فنقول
وخصوصا محتملة زائدة للمعصية والاثم فاحمل على الحلال والا فعلى الخطا في الاعتقاد مثلا اذا رايت احدا ياكل في نهار شهر رمضان فيحتمل كونه
مسافرا او لا فيحتمل كونه يخاف على نفسه من ضرر او لا فيحتمل كونه مكرها وان كانت امراة يحتمل كونها حائضا او لا فيحتمل عدم كونه عالما بان هذا
شهر رمضان لبعده عن البلد ونحو ذلك والا فيحتمل ان لا يكون عالما بوجوب صوم شهر رمضان كما لو كان جديد الاسلام واحتمل ذلك منه والا
فيحتمل اعتقاده ان الاكل لا يفسد الصوم او اكل الفاكهة او التمر مثلا او التعلف لغير المعتاد ونحو ذلك ويحتمل كونه ناسيا عن كونه
صائما كما يتفق غالبا او ناسيا عن كون هذا شهر رمضان فيحتمل انه صوم مندوب او قضاء يجوز افطاره قبل الزوال في نحو ذلك فان هذه كلها
احتمالات يرتفع بها ظن السوء ويبنى على الصحة ويدل على هذا المعنى ما ذكره المجلسي في البحار في قضايا امير المؤمنين ع انه ورد عليه قوم يأكلون في نهار

ورمضان فسئلهم عن السفر والمرض ونحو ذلك من الاعذار فلما اقروا بانتفاء الكل قام فجلدهم فهذا المعنى هو ظاهر قولنا يحمل فعل المسلم على الصحة
وهو الذي يتبادر منه الى الاذهان ويدل عليه الاخبار وما دل على عدم التكذيب يكون بمعنى ذلك انه لا يبنى على كونه كاذبا عاصيا واما انه يبنى
على كون الكلام مطابقا للواقع حقا بحيث يترتب عدم التكذيب عبارة عن التصديق في القول بان كلامه مطابق للواقع فغير مستفاد من
الخبر بل لا ريب ان السائل في المتن رواية يقال له انه ما كذب الخبر وان كان لم يصدقه بل هو احتمال الخطاء في الخبر وعدم الوثوق به ليس تكذيبا
لقائله عرفا بل المتبادر من التكذيب نسبته الى الكذب عن عمد الذي هو المعصية لا مجرد مخالفته للواقع ولو كان عن خطاء او نسيان ويدل
على هذا المعنى ما دل من الايات والاخبار على مذمة الكذب كونه للغير على الكاذب فتدبر جدا وهو المراد بما في من وضع امر اخيك المسلم على احسنه
نظم قوي في الحمل على اجود المحتملات لا فرض كونه واقعا فلا بد من ترتب كل اثر عليه بل مجرد دفع العصيان عن الفاعل وكذا ما دل على حرمة التهمة
وهو ظن السوء فان ظاهره الخلاف اذا وجب حمله على الصحيح يكتفى بالظن من دون امارة ظاهرة وكذا المراد من عدم اظهار السوء نعم
ما دل على وجوب العمل بقول المؤمن وانه حجة لا يلائم هذا المعنى الذي ذكرناه وانما هو ملائم للمعنى الاول لكن الكلام في اعتباره وما ذكره من
المعارضات الاخر يثبت منها على هذا المعنى لان اشتراط اداء حق الاخوة بهذه الامور الثلثة لا يدل على ان من كان على خلافه في ذلك لا يحرم فيه ظن
السوء بل لا يجب اداء حق الاخوة وهو غير المراد ولا دليل فيه على جميع الحقوق حتى نقول ان سوء الظن منه مضاف الى انه مشعر بالحيثية فانه اذا
وعد فخالف وحدث فكذب وجرح لم يحمل قوله على الصدق بعد العلم بكذبه ومخالفته وكذا ما في الخبر على ان من كذب خبث وخالف وعد
فلا بأس بظن السوء فيه لا الحرام لم يرد ذلك واضح عند من تامل في الظاهر من سياق الخبر غير ذلك قطعا والصحيح في العدالة انما يدل على ان من لم يمكن ساترا
لجميع عيوبه لا يحرم على المسلمين التفتيش ولا يجب عليهم التزكية والعدالة انما هو للمجموع المركب لا لكل واحد ليس بعيد انه اذا ظهر بعض عيوبه جاز
للمسلمين التفتيش عن الباقي وعدم وجوب التزكية لا يستلزم التفتيش وظن السوء غايته يكون مجهول الحال او يكون فاسقا بما ظهر
من عيبه لا انه يسند اليه ما سواه ايضا وهذا لا دخل له في الحمل على الصحة ابدا عند الانصاف وعدم العبرة بمستحق التهمة يقتضي بان الانسان
اذا عرض نفسه للتهمة ولم يتق مواضعها فهو فاسق لان الاتقاء من مواضع التهمة ايضا من الواجبات التي من تركها يفسق بذلك لا انه يسند
اليه ما لم يعلم منه ولا منافاة بين كونه مخالفا للشرع في عدم الاتقاء عن موضع التهمة ولزوم عدم ظن السوء في حقه لغيره وما دل على
ان الفاسق ليس بمؤمن ولا مسلم لا يدل على عدم لزوم حمل فعله على الصحة اذ لا ريب ان المراد بالايمان والاسلام الكامل للقطع بجريان جميع
احكام الاسلام والايمان على الكافر بما ورد من الايات في نص المؤمن على اشخاص لا يتفق الا في احاد العدول ايضا قاض بان ذلك
بل ما ورد من الخبر عن امير المؤمنين ع في ذكر صفات المؤمن يقضي بعدم وجود مؤمن غير المعصوم ومثل ذلك ليس مناط الاستنباط للفقه في
المسائل فتنبه وما دل من الخبر على عدم الاعتماد الا مع معرفة الصلاح في المخبر فلا يدل على جواز ظن السوء او عدم الحمل على الصحة في المجهول
الحال بل غايته انك لا تعتمد ولا تجري على نحو ظن السوء بما رايت منه ما خالف الشرع باعتقادك اذ لعله معذور في ذلك مما ذكره
من اختلاف الاصحاب فهذا الباب في مقامات فقد عرفت ان شيئا منها لا دخل لها على هذا المعنى الذي ذكرناه اذ عدم المعصية لا يستلزم كونه
في الواقع كذلك وثانيهما ان يكون المراد بناء كون قوله على وفق الواقع وفعله على طبق الشرع واقعا ولا وجه لترتيب جميع الاثار عليه
في نظر الغير ما لم يعلم بعينه بعيدا وهذا المعنى ايضا نشاء من عدم تعقل لجناب المقام واهل الباب كما اشرنا اليه وما ذكره من المعاضدات ايضا بعد معرفة
ما اشرنا اليه لا يبقى ذلك الا في بعض ما مر ولكن هذا المعنى غير مفهوم من الاصحاب اذ لم يجعل احد منهم فعل المسلم بمجرده وقوله دليلا
على الواقع بمعنى كون صدق ذلك من المسلم كاشفا في الحكم فيما اشتبه حكمه في الشرع نعم لو كان هناك صورتان احديهما موافقة للشرع
صحيحة والاخرى مخالفة له فاسدة وقد علم حكمهما من الشرع ولم يعلم ان هذا الفعل الصادر عن المسلم من اي الصورتين فيبنى انه في الواقع
من افراد الصورة الصحيحة دون الفاسدة وبعبارة اخرى اذا فعل المسلم فعلا لم يدر انه ترك في الصلوة جزءا او اختص بالمانع في شهر رمضان او باع
ما لا يصح فان كان في هذا الغرض من مشتبه الحكم شرعا ففعل المسلم لا يكون دليلا على صحته في الواقع والتمسك بسيرة الناس لكشفه عن تقرير

المعصوم وان كان مما اشتبه موضوعه بعد العلم بوجوب فرض صحة لهذا الفعل وفرض فساده فيبنى على الصحة بمعنى الحل والحرمة وهذا الامتناع
منه والحكم بان هذا من الفروض الصحيحة المحللة وانما الاعتراض لهم في شيء مما ذكره من النصوص كما لا يخفى على من راجع والاصحاب المعتبرة
عن هذا المعنى الا في باب التنازع والخلاف والا ففي ما عدا ذلك عملوا به وفي باب الشهادة دل الدليل على التعدد وانهم لم يعملوا بكون الشيء
كاشفا عن الواقع مطلقا ولانهم فهموا من ذلك الخلو عن المعارض وفي مقام التنازع يتعارض القولان ويتساقطان فيحتاج الى شيء اخر
وبالجملة عدم العبرة بالقول في باب التنازع لا يقدح في هذه القاعدة اذ هو ليس من موارده مما علم بما ذكرناه والوجه فيه ان وجود المعارض
يوجب مجيء الدليل والاحتمال من الجانبين والترجيح بلا مرجح قبيح واما ما عدا ذلك فلا معدل للاصحاب عن هذا الاصل اصلا بل لولا
هذا الاصل لما قام للمسلمين معاش ابدا نعم هنا كلام اشرنا اليه في باب اشتراط العدالة فيما اسقط عن العبرة وهو ان اصالة الصحة
هي ما كشف عن الواقع كما هو قضية المعنى الثاني في مشتبه الموضوع فلا بد من كفاية الاسلام والايمان في النبا بان فلم يشترطوا العدالة
وقد ذكرنا انهم ان بنوا على ان اصالة صحة فعل الغير لا يوجب ترتب الاثار على الغير في العادل قام الاجماع فلم يعتبروا العدالة في الوكيل
واي فرق بين العبادة والمعاملة ومن هذا يظهر ان المعنى الاول هو الظاهر من اصالة الصحة في فعل المسلم واجراء احكامه على الغير يحتاج الى دليل
اخرى كما اشرنا الى بعضها في بحث عدالة الوكيل والله العالم فائدة نختم بها الكلام مما افاده شيخنا المحقق واستاذنا المدقق
الشيخ علي بن جعفر الغروي من الله علينا بطول بقائه كما شرفنا بيمن لقائه عند اعتنائه عليه في النكاح في قوله يحرم من الرضاع
ما يحرم من النسب وهي انه لا ريب ان للنسب احكام كثيرة منتشرة في ابواب الفقه كتحريم النكاح وعدم الربا بين الوالد والولد وعدم قتل
من الوالد بالولد وعدم صحة نكاح موطوئة الاب على الابن وكذا المنظورة والملموسة على خلاف في محله وكذا في العكس وتحريم النقض
بطن الام الى ان يجيء بما يجب عليه ولزوم اطاعة الوالدين في السفر والجهاد وغير ذلك وتحريم العقوق والتأفيف ونحو ذلك من تحريم
تلك الاقارب للرجال والنساء على التفصيل المذكور في محله فهل الظاهر من قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب كون الرضاع
كالنسب في جميع ذلك فيكون خروج ما خرج محتاجا الى الدليل او الظاهر منه خصوص باب النكاح كما ذكره الاصحاب فلا يسري الى سائر
المقامات الظاهر عدم التعميم فيه كما يشعر به تركهم الاصحاب له في باب النكاح وعدم اجرائهم احكام النسب على الرضاع في غير باب لا يبعد
بدعوى ان هذه العبارة تنصرف الى النكاح وان كان اللفظ اعم من ذلك خصوصا بعد ملاحظة ما في الروايات الواردة في
النكاح المذكور فيه هذه العبارة فانها دالة على كون المراد منها خصوص حرمة النكاح مضافا الى استلزام الحمل على العموم لزوم تخصيص
الاكثر ثم بعد ذلك اعترض على ذلك بان الاصحاب افتوا بحكم الرضاع كالنسب في باب العتق فلا يملك من الرضاع ما لا يملك من النسب بمعنى
الانعتاق ولم يخالف منهم الا قليل فما الوجه في ذلك وعمدة الاشكال انهم اعتمدوا في ذلك على ادلة خاصة وروايات فيها [illegible]
في تحريم تلك الاقارب بالرضاعة معللا بانه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فلو امكننا الجواب عن فتوى الاصحاب بانه لعله
دليل خاص لا دخل له بهذا العموم ولو كان فيهم من تمسك بهذا العموم فانما هو تأييد ارشادا لا استدلالا لا اعتمادا فلا يمكننا الجواب
عن الخبرين اللذين هما العمدة في الباب فانهما عللا بعموم الخبر ولا ريب ان استدلال الامام لا يخلو عن دلالة على عموم القاعدة ولقد
الروايات في المختلف نقلهما في باب الرضاع في اوائل النكاح لكن من جهة كون النسخة مغلوطة غير معتمد عليها تركت نقلهما بعينهما
ثم اجاب عن ذلك اما باحتمال كون هذا الاستدلال من الامام تقريبا الى الذهن مقصودا به التشبيه لا دخول المقام تحت العموم وفي الحقيقة
بل الغرض ان كما حرم في النكاح ما فيه الرضاع كالنسب فهذا مانع من ان يكون في العتق كذلك فالمراد به التشبيه فعلا للاستبعاد
فلا يلزم دخول المورد تحته فضلا عن التسري الى مقامات اخر واما باحتمال ان يكون هذا حكمة لا علة والحكمة لا يلزم فيها
الاطراد فيكون مما نحن فيه داخلا في التحريم والعموم ولا يلزم من ذلك كون ذلك هو العلة فيسري الى الابواب الاخر ايضا واما
بان يقال ان الحديث الوارد لا يحمل الى الاحاديث متعددة فيؤخذ بصدد الخبرين ويترك ما فيه من التعليل لعدم مصادفته

فائدة في ان الرضاع كالنسب

لمروعدم جبرهم بالفتوى مع علمنا بالعلم بالصدق لان كلمة المعصوم ليس حجة في فهم الخطاب فلا تغفل وتدبر وقد خطر بالبال في ذلك المجال
كلام في حل ذلك الاشكال قلنا انه يمكن ان يكون باب العتق والنكاح واخليتي تحت العموم وما عداهما خارجين عنه لتبس الظهور بحصر
في اختصاصه بالنكاح او تعميمه للكل ضرورة بلزوم التخصيص دون بنائه بان يقال ان المراد بما يحرم انما هو الاعيان الخارجية وهي الاقارب من النسب
والرضاع وغيرها الاعيان والاشخاص يرجع الى الصفة الظاهرة في تلك الاعيان ولا ريب ان ذلك في النساء النكاح وفي المماليك الاستخدام
والملك فلو قيل يحرم هذه الاعيان يفهم منه انهم ان كانوا نساء يحرم نكاحهم وان كانوا مماليك يحرم تملكهم واستخدامهم على ما ذكره
الاصوليون في باب المجمل والمبين في نظير المسئلة واما تحريم نحو نفقة الاب او عدم القصاص او عدم الربا او عدم جواز السفر والجهاد ونحو
ذلك فليس من الصفات القائمة باعيان الاقارب واشخاصها حتى يتعلق بها التحريم وذلك واضح ولذلك ان الاصحاب في باب الظهار ايضا من قال
بالتحريم بالتشبيه على الاخت او الام من الرضاعة استند لهذا العموم فان ذلك ايضا مما يتعلق بابدان هذه الاشخاص واعيانهم لا بامور
خارجة متعلقة بهم تعلقا بعيدا فتأمل الحاصل ان هذه القاعدة انما هي فيما يتعلق بالابدان في كل مقام بحسبه فتدبر وفي هذه
القاعدة ابحاث من حيثية الشرائط وغيرها ووجوه التخصيص عنه مذكورة في كتب الفروع لا حاجة الى ذكرها ولكن هذا آخر ما
اردنا ايراده في هذه الاوراق وقد وقع الفراغ من تصنيف هذه النسخة بيد مؤلفها المفتقر الى رحمة الله المتحسر على ما فرط في جنب مولاه
عبد الفتاح بن علي المراغي الحسيني في عصر اليوم الثامن والعشرين من شهر رمضان المبارك من سنة ست واربعين بعد
الالف ومائتين من الهجرة النبوية على مهاجرها السلام والتحية في ارض الغري مشهد امير المؤمنين علي [illegible]
في الدارين ورزقه بما تقر به العين وحيث ان هذه الكتابة اتفقت مع قلة البضاعة
وكثرة الاضاعة وضيق المجال واختلال البال فالمرجو
من الرب الكريم ان يبدل ما فيه
من السيئات حسنات
ويجعله
وسيلة

وقد قابلت هذه النسخة مع نسخة الاصل التي كانت عند الطيب الذات والد علامة العلماء اصدقا وتاج الفضلا
حقا الشيخ النحرير والعالم النبيل الشيخ مهدي بن الشيخ علي بن الشيخ جعفر غفر الله لهما وجعل الجنة مثويهما
وقد تصدى لتصحيحها جملة من الفقهاء الماهرين في الفن وبذلوا فيه غاية الجهد وسعوا في مقابلته نهاية السعي
فالمسئول عن الله ان يكثر منه رغبة الطالبين ونظر المحصلين وان ينفعهم في الدنيا والدين وقد رقم
على يد اقل الانام في شهر ذي القعدة الحرام من شهور سنة ١٢٧٤
حسب الخاطر جناب المكرم الآقا محمد رضا الاصفهاني الاصل
وانطبع في دار السلطنة تبريز صانها الله تعالى عن
الحدثان رب اغفر لمؤلفه والحقه باجداده
بمحمد وآله الطيبين الطاهرين
المعصومين



